V y VI CICLOS DE CONFERENCIAS
SOBRE EL MUNDO CLÁSICO

Cristianismo y mundo romano

José Ángel Tamayo Errazquin (ed.)

Pagola, Tamayo,
Mentxaka, Osaba,
Buenacasa

Urbanik, Kaprzcka,
Höbenreich

eman ta zabal zazu
Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

CRISTIANISMO Y MUNDO ROMANO

V y VI ciclos de conferencias sobre el Mundo Clásico

Área de Derecho Romano
Facultad de Derecho de la UPV/EHU

CRISTIANISMO Y MUNDO ROMANO

V y VI ciclos de conferencias sobre el Mundo Clásico

Área de Derecho Romano
Facultad de Derecho de la UPV/EHU

José Ángel Tamayo Errazquin (ed.)

eman ta zabal zazu

Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

ARGITALPEN ZERBITZUA
SERVICIO EDITORIAL

***Cristianismo y mundo romano*.**
V y VI CICLOS DE CONFERENCIAS SOBRE EL MUNDO CLÁSICO
José Ángel Tamayo Errazquin (ed.).

Área de Derecho Romano. Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho Romano.
Facultad de Derecho de la UPV/EHU
San Sebastián 15, 16 y 17 de Diciembre de 2007 y 15, 16 y 18 de Diciembre de 2008.

Han hecho posible esta edición además de los autores:

eman ta zabal zazu
Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

TA MA YO

kutxa
gizarte ekintza
obra social

CREATIVE COMMONS

El presente libro ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D: *El derecho de asilo en época visigoda*, SEJ2006-08570, del Ministerio de Ciencia e Innovación. Se inserta, además, en la actividad efectuada por el Grupo de Investigación del sistema universitario vasco IT 546-10.

© Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua
Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco

ISSN: 978-84-9860-588-4
Lege gordailua / Depósito legal: BI 3305-2011

Fotokonposizioa / Fotocomposición: Rali, S.A.
Costa, 12-14 - 48010 Bilbao

Inprimatzea / Impresión: Itxaropena, S.A.
Araba Kalea, 45 - 20800 Zarautz (Gipuzkoa)

A Juan de Churruca Arellano
Al maestro

Índice

In memoriam a Juan de Churruca Arellano 11

Prólogo. *J. A. Tamayo* 19

La ejecución de Jesús, profeta conflictivo y peligroso. *J. A. Pagola* . 25

El proceso romano de Jesús de Nazaret. *J. A. Tamayo*. 37

La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo. *C. Buenacasa* 145

El derecho de asilo en la Antigüedad clásica, en particular en el Derecho romano. *R. Mentxaka* 171

¿De qué se huye? La realidad del asilo en la Antigüedad tardía. *E. Osaba* 193

Del matrimonio con el fantasma a las uniones del mismo sexo. La función jurídica y social del matrimonio. *J. Urbanik* 219

Hombres, mujeres y obligación de llevar luto. A propósito del régimen del luto en derecho romano. *A. Kacprzak* 231

Observaciones mínimas sobre relaciones mixtas en la Antigüedad tardía. *E. Höbenreich*. 247

In memoriam a Juan de Churruca Arellano[1]

(Bilbao, 1923-Bilbao, 27-10-2011)

La pérdida de nuestro querido maestro se producía justamente en el momento en el que algunos de sus discípulos nos hallábamos preparando la publicación de esta obra que, no por casualidad, tiene el mismo título que una de sus obras más importantes: *Cristianismo y mundo romano*. Juan de Churruca fue un especialista consumado en esta materia y colaboró en alguna ocasión en los Ciclos de Conferencias del Mundo Clásico. Posteriormente, dada su enfermedad, no lo pudo hacer más, y, por supuesto, no pudo guiarnos con su sabiduría y prudencia en la organización del ciclo de conferencias del que toma nombre este libro. Pero esto no quiere decir que no estuviera presente. Se halla presente en nuestro recuerdo, en lo que de él aprendimos, y fruto y consecuencia de ello es esta obra que a él dedicamos con todo cariño.

Humildad, ésta es quizás la palabra que podría caracterizar a Juan de Churruca, como persona y como intelectual. Este principio se convirtió en una forma de vivir en sociedad y en una forma de desarrollar su labor científica. Solía decir como observando a unos monos imaginarios que a éstos, cuanto más arriba trepaban en el árbol, más se les veía el culo. Trepar nunca fue lo suyo.

La humildad le condujo a buscar la verdad con estricto rigor y limpieza moral, además de con una dura disciplina. Es esto, quizás, lo que le abrió el camino a su conexión con la ciencia alemana y con la Compañía de Jesús. En

[1] Esta *laudatio* será recogida probablemente también por la revista Veleia de la UPV/EHU. Veleia, 28 (2011).

sus últimos años no dejó de reconocer la deuda que tenía con esta última y de agradecer la oportunidad que le había dado de desarrollar dos de sus amores: el estudio científico de la Antigüedad y la búsqueda de Dios, que probablemente fueran dos conceptos confundidos en sí mismos.

Era un bilbaíno austero y elegante, nacido en el seno de una ilustre familia, los Churruca, de raigambre guipuzcoana. Origen al que él solía aludir con respeto, aunque no sin su sorna característica. Recuerdo que en la entrada de su casa colgaba un antiguo retrato del almirante y que él amó profundamente tanto a la mar como a la montaña. Hablaba con los cangrejos de la ría de Guernica y con los pájaros que le salían a saludar camino del Gorbea. Por vía familiar, además, tenía un vínculo donostiarra con los Calbetón.

Vistió el hábito muy joven y, como buen jesuita, parece que no se lo hubiera quitado nunca. Sólo por pura formalidad cuando conoció a Marita, su esposa y madre de su hija, Esperanza. Tuvo su formación militar y retórica en Loyola, abrazado al santo y a los hayedos de los alrededores. Lo mandaron a Salamanca (1942-45), donde, junto con las gárgolas de San Esteban, confesó en griego a las ancianas del campo charro, de lo que tomaba inmediata penitencia y de lo que se avergonzaba como un niño pillado con la mano en el tarro de los caramelos. En Valladolid se enamoró del arte de lo bueno y de lo justo (1948-51). Lo retiraron poco después a las tierras de Oña (1952). Allá, en el plácido camino que va de este núcleo medieval al abandonado pueblo de Tamayo, practicaba la mayéutica con Sócrates y Platón, pero sobre todo, con los filósofos más humildes que salían a la par de la vereda al no tener sitio en el paraíso. Sumó estos a su tertulia de juristas, junto a Gayo y otros prudentes del derecho.

Obediente, recaló en Innsbruck leyendo en griego las palabras de Cristo adornadas de caridad y entrega, lejos de la soberbia e indigencia. Apoyaba su cabeza en el evangelio de Marcos y reunía en alemán a filósofos, juristas y evangelistas. Todavía en una larga trayectoria de formación pasó por Innsbruck (1952-55), Graz (1957-58) y Bonn (1964). La estrecha vinculación con la ciencia romanística alemana quedó sellada para siempre y sus discípulos recorrerán más tarde ese mismo trayecto. Su doctorado en Derecho por la universidad de Valladolid (1966) coronará sus cuatro ámbitos de estudio: la Filología Clásica, la Filosofía, la Teología y el Derecho.

En diferentes campos de batalla se aplicó diligente en la lucha por el reconocimiento oficial de los estudios de la Universidad de Deusto y en ese trance tuvo que aplicar su noble figura en alambicadas y difíciles entrevistas con diferentes ministros del gobierno español y autoridades de la curia ro-

mana. Y hasta dio la mano a un pez, aunque como sabemos quienes le conocíamos odiaba el pescado. Pero el objetivo se logró en 1962 y Juan pudo varar su nave en aguas más tranquilas, en un refugio de estanterías y libros que fue la biblioteca de la universidad, en cuyos registros dejó una huella imborrable en los campos de la filología, la patrística, la historia del derecho y el derecho romano.

Apremiado por su responsabilidad como ciudadano y por el amor al país apuró la copa de su cargos, por los que pasó corriendo y de los que se desprendió más tarde de lo que hubiese deseado. Cumplió con su *officium* cuando el lehendakari Ardanza se presentó un día en su casa y le reclamó para la causa de la *res publica*. En ese sentido fue el primer rector de la Universidad de Deusto (1960-61), decano de su Facultad de Derecho (1984-85), profesor en sus aulas desde 1963 a 1990 (con alguna salvedad), fundador y primer director del Instituto de Estudios Europeos (1979-1983), consejero de Educación del Gobierno Vasco (1985-87), presidente del Forum Deusto (1992-94) y profesor emérito de esa misma universidad desde 1990 hasta 2002.

En su calidad de investigador y miembro de varias asociaciones internacionales –*Société Internationale d'Histoire des Droits de l'Antiquité, Sociéte d´Histoire du Droit, Asociación Iberoamericana de Derecho Romano*– no dejó de estar presente en congresos y jornadas que fueron organizadas en diferentes partes del mundo con comunicaciones y trabajos, que, con posterioridad e invariablemente, iban camino de la imprenta. Imposible el traer aquí toda la relación de aportaciones en los cerca de cuarenta congresos internacionales en los que participó. Ésta sería una breve expresión de todas ellas:

- *Les procès contre les chrétiens dans la seconde moitié du deuxième siècle* (Ankara, Societé International d'Histoire de la Antiquité, SIHDA, 1978).
- *Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les chrétiens de Lyon de l´année 177* (Société d'Histoire de Droit, SHD, Besançon 1980).
- *Les innovations des constitutios impériales sur l'intercessio mulierum* (SIHDA, Perpiñan, 1982).
- *Der gerechte Lohn im Neuen Testament* (SIHDA, Salzburg, 1988).
- *La pluralité des lois dans la pensée des chrétiens des premiers siècles* (SIHDA, Amsterdam, 1992).
- *La soumission des peuples à l´Empire Romain d´après la Géographie de Strabon* (SHD, 1998, Bruselas).

A lo que habría que sumar sus conferencias en distintas universidades: Universidad de Amsterdam, 1986: *Patristische Literatur und deutsche römische Recht*; Universidad de la Sorbona, 1996: *Un conflict entre raison et côtume dans les chartes canoniques de Saint Basile*; Universidad de Colonia, 1997: *Die freien richterlichen entscheidungen (fazañas) in kastilianischen Recht des Mittelalters*; Universidad del País Vasco, 1999: *Cristianismo y Derecho Romano*; Universidad Complutense de Madrid, 2000: *La actitud del Cristianismo ante la esclavitud en los primeros siglos*.

En todos estos contactos internacionales intentó destacar lo menos posible y se aplicó con rigor un principio que después intentará inocular a sus discípulos: hablar en esos foros en el idioma que a cada cual corresponde. Su humildad, por un lado, pero su rigor científico y seriedad en el trabajo, por otro, le van a llevar a ser considerado, al principio, y estimado, después, por sus colegas del resto del mundo en Alemania, Austria, Holanda, Francia, Italia, etc...

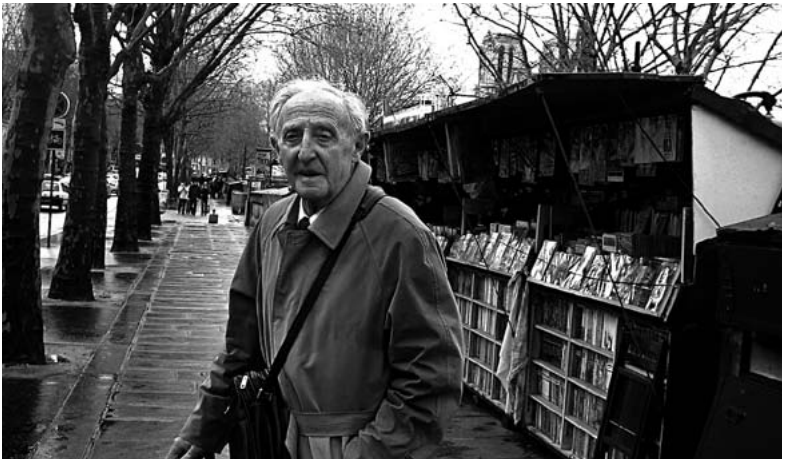
Antes de que su tesis doctoral (1966), *Las instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla*, viera la luz ya había publicado varias aportaciones al conocimiento del cristianismo y el derecho romano, especialmente en San Isidoro. En este contexto habría que destacar su artículo *Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas en San Isidoro de Sevilla* (*AHDE*, 43, 1973, 429 ss.). Una de las tesis que defendía Juan en esos trabajos era el que Isidoro no se valió de una copia directa de las Instituciones de Gayo, ni tan siquiera del *Epitome Gai* (el Gayo visigodo), sino de una versión mucho más tardía.

Cristianismo y derecho romano constituirán a partir de entonces una línea indeleble en la investigación que va a ir trazando un largo trayecto. Algunos de los trabajos tenían como motivo la relación de los cristianos con las actividades bancarias y se abrieron a partir de su aportación: *Die Gerichtsbarkeit des praefectus urbi über die argentarii im klassischen römischen Recht*, publicado en la prestigiosa *Zeitschrift der Savigny-Stiftung*, sección romanística (ZSS 108 [1991] 304-324). Es el caso de su estudio sobre el cristiano Calixto, que fuera, posteriormente, aceptado como papa por la Iglesia (*La quiebra de la banca del cristiano Calisto (circa 185-190)*, SemComplDRom 3 (1991) 61-86.). En esa trayectoria habría que destacar también las investigaciones sobre las persecuciones y los procesos contra los cristianos de los primeros siglos, entre las que brillan los trabajos sobre las persecuciones contra los cristianos de Lyon en época de Marco Aurelio, y el más amplio en referencia a la actitud del cristianismo primitivo ante las instituciones del Imperio romano, que verá la luz en forma de monografía con el título *La actitud del Cristianismo primitivo ante el Imperio Romano* (Granada, 1999).

Parte de todos esos estudios será volcado posteriormente en su monografía *Cristianismo y mundo romano* publicada en Bilbao en 1998. La edición que se hace en Madrid en 2009, con motivo de la concesión en el año 2008 del premio internacional de la fundación Ursicino Álvarez en su primera edición, recoge, además, los artículos posteriores a 1998.

En su vertiente docente escribió, junto con su discípula Rosa Mentxaka, un manual para la Introducción histórica del Derecho romano, que debe ir por su décima edición, y que mereció ser traducida al euskera con el título *Erromatar zuzenbidearen sarrera historikoa*. Y en esa misma vertiente, preocupado por la formación de sus alumnos y con la intención de darles unas pautas para que tuvieran los instrumentos para apuntalar su formación, bajo el seudónimo de Juan Hontza (Juan Búho), escribió varios trabajos de tipo esencialmente pragmático y pedagógico, entre los cuales se halla uno con el título *Saber estudiar*, publicado en Bilbao en 1984.

Con ese prurito de responsabilidad con el que arrostraba todos los compromisos y llamado por el sagrado vínculo de la *amicitia* romana, que le hacía ser más cumplidor que el propio Cicerón, decidió en Marzo de 2006 asistir al acto de homenaje que se rendía a su colega el profesor Olivier Guillot en la universidad de la Sorbona en París. Marita había ya fallecido y Juan no se encontraba lo suficientemente bien para aventurar un viaje en solitario. Por lo que decidimos que uno de sus discípulos le acompañara. Al final, fue a mí a quien cupo la suerte de acompañar a Juan en un viaje inolvidable.



Es uno de los recuerdos más agradables que un discípulo puede tener de su maestro. Por aquellas fechas París estaba tomada por los exaltados de la *banlieue*. El Boulevard Saint Michel una tarde de finales de Marzo de 2006, víspera de una huelga general en Francia, se hallaba como un plato de sopa cuando se la deja reposar. A la Sorbona, cerrada a cal y canto, una negra triple hilera de CRSes la hacía totalmente inaccesible. ¿Qué hacíamos maestro y discípulo por aquel París desolado, bello hasta la muerte, intentando acceder a una universidad que se había cerrado porque los estudiantes querían quemar los ordenadores de sus profesores?

Aprendí aquellos día parisienses con Juan más de lo que uno puede soñar. Apoyados en nuestras maquillas recorrimos todo el desolado barrio latino en el que lo único que se movía era algún turista japonés y el espíritu de San Ignacio. Comimos en absoluta intimidad en la *Cassolette*, frente a la Sorbona, ante un dueño de un restaurant que se desesperaba por la ruina que le iba a significar la ruptura del *limes* por las huestes de la *banlieue*. Más tarde, sentados en un banco de los jardines de Luxemburgo, Juan me descubrió los secretos de la mayéutica y las técnicas jesuíticas del progreso personal a través del examen de conciencia, el acto de contrición y el espíritu de enmienda, técnicas que no eran para mí desconocidas, pero que adquirieron un nuevo sentido en las palabras del maestro. Es allí cuando me dijo lo del culo del mono y aquella cita del libro de los Proverbios que él aplicaba con disciplina militar: *nunca levantes la voz en el Consejo de los Ancianos* (que a él se lo había transmitido un hermano gallego) y se concretaba, según él, en la expresión: *cuando haya marejada iza el pabellón de tonto*.

Al final, accedimos al homenaje a Guillot. De forma sutilmente ignaciana asaltamos por la *Rue de la Serpente* el reducto rodeado por el *bellicarum machinarum et muralium apparatus* de los estudiantes sorbonianos y nos colamos, por fin, en la sede improvisada del homenaje al ilustre profesor de historia del derecho. A Juan se le encendieron la cara y el alma al reencontrarse con los pocos *amici* que pudieron saltar aquella línea Maginot. Y al profesor Guillot se le hizo un homenaje un tanto sesenta y ochesco, a la usanza del París de nuestra juventud, en un pasillo, con poca luz y con un vigía apostado en una esquina que avisara por si venía el piquete o los CRSes.

Deja aquí, además de una hija y una nieta, muchos amigos de sus salidas a la montaña. Deja la montaña misma, sus verdes, su ocres, su caída barrigona hacia el mar en que se confunde con la bruma y la calma chicha de la bocana de la ría de Guernica en Mundaca. Ha zarpado ya desde Txatxarramendi rumbo a la isla de Ízaro, navegando con una sola vela, inflamada tenuemente por

el aliento de los muchos alumnos que le recordarán como hombre bueno y sabio, y el de un grupo de discípulos, tanto en la universidad de Deusto como en la Universidad del País Vasco, que no dejarán de aplicar sus enseñanzas. No es casualidad que estén a punto de ser entregadas al Servicio Editorial de la UPV/EHU las páginas de esta monografía con artículos de esos discípulos sobre cristianismo y mundo romano, que a Juan, a buen seguro, le hubiera gustado tener entre sus manos.

Al morir Marita decidió, en el único acto de soberbia que se le haya conocido, que también había terminado él. Repartió sus libros entre sus discípulos –no consintió que se hiciera un fondo Churruca y riñó a quien osó plantearlo–, se despidió de sus amigos, de sus pájaros, de sus cangrejos, y devolvió las llaves de su despacho a la Universidad de Deusto. Dios, sin embargo, debió de pensar otra cosa para él, y le recordó que uno no se va cuando quiere. Mientras sus filósofos, sus juristas, su memoria reciente se le escapaban como humo hacia el cielo Juan esperó con el gesto estoico y la oración en los labios. Al final se cubrió con digna solemnidad la cabeza con la toga del filósofo y se fue con todos los demás. Goian bego.

JOSÉ ÁNGEL TAMAYO ERRAZQUIN

Prólogo

José Ángel Tamayo Errazquin

Director de los Ciclos de Conferencias sobre el Mundo Clásico

La obra *Cristianismo y mundo romano* aúna dos ciclo de conferencias que han tenido lugar a lo largo de los cursos académicos 2008-09 y 2009-10 en la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco, sobre dos temas tan diferentes como el del cristianismo y mundo romano y la situación de las mujeres en la Antigüedad. Aunque parezca paradógico, los dos temas no se hallan tan alejados el uno del otro. Podremos comprobar que cuestiones como la obligación de guardar luto por parte de la viuda, el matrimonio con el fantasma o las uniones entre miembros de los grupos sociales superiores e inferiores, entre colonos e ingenuos o entre colonos y esclavos, tienen una gran relación con el fondo tradicional cristiano de nuestra sociedad que es el que hemos tratado en el anterior ciclo. Por ello hemos decidido que el V Ciclo de Conferencias sobre el Mundo Clásico, *Cristianismo y mundo antiguo*, y el VI Ciclo, *¿De qué huyen las mujeres? Peligros, conflictos y su protección en la Antigüedad*, vean la luz de forma conjunta siguiendo la costumbre ya instaurada de publicar las diversas conferencias que vienen siendo impartidas en los mencionados Ciclos de Conferencias sobre el Mundo Clásico.

José Antonio Pagola es nacido en Añorga (San Sebastián). Catedrático de Cristología en la Facultad de Teología de Vitoria. Sus estudios de Teología y Ciencias Bíblicas los llevó a cabo en Roma y Jerusalén. Sus dos obras más recientes son *Creer, ¿para qué? Conversaciones con alejados* (Madrid, 2008) y *Jesús. Aproximación histórica* (Madrid, 2007).

Especialmente ésta última ha tenido una intensa y extensa difusión. Se habla de que en los dos primeros meses se vendieron más de 40.000 ejempla-

res y ha levantado un intenso debate, no exento de polémica, en los círculos católicos del país. El profesor Pagola decidió participar en el V Ciclo de Conferencias sobre el Mundo Clásico con una conferencia que lleva el título *La ejecución de Jesús, profeta conflictivo y peligroso*, en la que transitó por los diversos hitos de la persecución, prendimiento, intervención de las autoridades religiosas de Jerusalén, el proceso ante la autoridad romana, la sentencia del gobernador romano, la ejecución, para llegar, en última instancia, al enigmático y último grito que Jesús de Nazaret dio en la cruz.

José Ángel Tamayo Errazquin es también donostiarra. Catedrático de Historia y Geografía de enseñanza secundaria y profesor Agregado de Derecho Romano de la Universidad del País Vasco. Sus líneas de investigación le han llevado al estudio del derecho romano clásico: derecho de sucesiones, libertos, alimentos, etc... Junto con Rosa Mentxaka imparte la asignatura *Cristianos y paganos en Roma* en el marco del Título Universitario de Ciencias Humanas de la UPV/EHU y ha trabajado sobre la cuestión de la relación entre el derecho y la primitiva religión romana. Precisamente, en la primera obra que inaugura las publicaciones de estas conferencias dio a conocer su trabajo titulado *Dioses, sacrificios, auspicios y derecho en la primitiva religión de los romanos*.[1]

Los profesores Pagola y Tamayo impartieron una conferencia al alimón en el ciclo de conferencias del año 2008. El primero se centró más en la cuestión del Jesús histórico y el significado de su mensaje para la humanidad, mientras que el segundo se ciñó a las cuestiones procesales del juicio de Jesús. El año sabático que disfrutó durante el curso 2010-11 en las universidades de Saarbrücken, Munich y en el École Française de Rome, lo ha aprovechado, entre otras cosas, para ahondar más en este tema, lo que le permite ofrecer el presente trabajo sobre el proceso de Jesús de Nazaret.

Carles Buenacasa Pérez es Profesor Agregado en el Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología de la Universidad de Barcelona. Es especialista en Historia del Cristianismo y Antigüedad Tardía y ha realizado una tesis doctoral europea sobre el patrimonio eclesiástico de las iglesias tardoantiguas del norte de África Occidental. No es la primera vez que está entre nosotros. Ya anteriormente, en el año 2006, impartió una conferencia *Christiana tempora: el conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en el Imperio romano*, que fue publicada posteriormente.[2] Siguiendo esa veta

[1] TAMAYO, J. A. *Cristianos y paganos en Roma*, San Sebastián, 2007, 15-55.
[2] TAMAYO, J. A. *Cristianos y paganos en Roma*, San Sebastián, 2007, 93-118.

abierta viene ahora a hablarnos de Constantino y de su poliédrica actitud ante el cristianismo.

Según la historiografía cristiana, el emperador Constantino se convirtió a finales del año 312, justo antes de una decisiva batalla que le propulsó hacia la cima del poder imperial. No obstante, un análisis objetivo de la documentación literaria, numismática y epigráfica de la época nos ofrece una visión radicalmente diferente sobre la religiosidad de este emperador que, contemplado bajo la nueva luz que nos ofrecen estos análisis, se nos muestra como un emperador absolutamente camaleónico en el plano religioso.

Rosa Mentxaka es catedrática de Derecho romano de la Universidad del País Vasco y tiene una larga experiencia en la investigación en ese campo, tanto en el terreno del derecho público (estudios sobre las leyes y magistratura municipales) como en el del derecho privado romano (derechos reales y derecho de las personas, particularmente), destacando durante los últimos tiempos, de manera especial, los trabajos relacionados con el cristianismo: comportamiento del cristiano frente a la obligación del servicio militar y su obligación de jurar por los dioses protectores del estado, cuestiones relacionadas con el suicidio de los militares, sobre las mártires cristianas, epistolario de Cipriano de Cartago, etc... Como ya se ha apuntado más arriba, comparte con el profesor Tamayo la asignatura *Cristianos y paganos en Roma* en el programa del Título Universitario de Ciencias Humanas de la UPV/EHU, y es un referente en cuanto a lo que se refiere al cristianismo y el derecho romano.

El tema que trae la profesora Mentxaka tiene relación con el derecho de asilo, desde la más lejana antigüedad (judía o griega) hasta el asilo en las iglesias cristianas, pasando por el posible ejercicio de ese derecho también en Roma. En el mundo romano debió existir un derecho de asilo, el llamado abrazo a la estatua (*ad statuam confugere*), que consistía en que ciertos tipos de perseguidos, en determinadas condiciones, podían acogerse a la protección de los dioses, amparándose en sus estatuas o templos. Esa prerrogativa de protección la pasará a detentar en época imperial el emperador sobre los que se acogiesen a su estatua o al templo o lugar en el que se rindiera culto a su deidad. Por último, en un acto típico de mimetismo, la iglesia cristiana pasará a detentar las prerrogativas que anteriormente detentaban los dioses del estado y el emperador. Esta tradición, como sabemos, se expande a la Edad Media, en la que iglesias y universidades jugarán el papel que en la antigüedad jugaban estatuas y templos.

Esperanza Osaba García es profesora Titular de Derecho Romano de la Universidad del País Vasco e imparte su docencia en la sección de Vizcaya de

la Facultad de Derecho. Se ha especializado en una rama muy rara y elitista del derecho romano como es el derecho visigodo romano. Su tesis, *El adulterio uxorio en la Lex Visigothorum*, y sus varias publicaciones sobre materia dotal, *fides* y derecho de asilo en la citada ley, la convierten en una de las más relevantes especialistas en esta materia actualmente existentes en España, estando presente a nivel internacional en las diversas jornadas científicas que universidades extranjeras e instituciones de toda índole cultural organizan teniendo como objeto de estudio la cultura y el derecho visigodos.

Como se sabe, el pueblo visigodo, de origen germánico pero que a lo largo de los tiempos ha sufrido un intenso deambular a lo largo y ancho de Europa, se asienta en la provincia romana de la Galia en el siglo V, para después pasar a Hispania a comienzos del siglo VI e instaurar una monarquía que habría de prolongarse durante dos siglos. En la sociedad que se conforma, y que muestra una fuerte impronta de la cultura romana precedente, se descubre decisiva la autoridad de las altas jerarquías eclesiásticas, cuya influencia, visible en la sociedad visigoda, tendrá consecuencias en los ámbitos normativos, tanto seculares como canónicos, y, también, como no podía ser menos, modelará aspectos de la vida cotidiana del período. El trabajo de la profesora Osaba entronca con el anterior de la profesora Mentxaka centrándose en la Antigüedad tardía y, muy concretamente, en la sociedad visigoda.

Jakub Urbanik, es Profesor Adjunto a la Cátedra de Derecho Romano y Antiguo de la Universidad de Varsovia y editor, desde hace nueve años, del *Journal of Juristic Papyrology*. Su actividad científica se centra en la praxis jurídica de la Antigüedad a la luz de los papiros del Egipto greco-romano y bizantino, en la posición jurídica de la mujer, y en el análisis de la conciencia jurídica en el mundo antiguo. Actualmente se ocupa de la obra jurídica de Dioskoros de Aphrodité, notario y poeta en el Egipto del s. VI p. C.

Ya, anteriormente, el profesor Urbanik ha estado con nosotros. Los Ciclos de Conferencias han recogido un trabajo suyo muy sugerente: el caso de Dionisia, extraído de un papiro egipcio hallado en los archivos de un notario del Egipto romano.[3] Hoy nos ilustra en relación a la cuestión de la función sociojurídica del matrimonio en la Antigüedad, dando un verdadero repaso sobre los diferentes modelos que encontramos en las diversas sociedades, tanto antiguas como modernas. Para ello plantea la cuestión del matrimonio con el

[3] TAMAYO, J. A. *De la humanidad en el Derecho a los derechos humanos: de Roma a los tiempos actuales*, Bilbao, 2008, 59-75.

fantasma. Pero, ¿quién es el fantasma? ¿Puede, acaso, una mujer contraer matrimonio con un fantasma? Al mismo tiempo que se intenta desentrañar el misterio que esto supone se presentará la excepcional concepción romana del matrimonio, basada en la continuada voluntad de los cónyuges de permanecer en unión *matrimonii causa*, de lo que se desprende, en la medida en que cese tal voluntad, la extrema sencillez del divorcio en Roma. Y se verán las disonancias que se producen por la llegada de una visión diferente como es la cristiana.

Agnieszka Kacprzak es Profesora Adjunta a la Cátedra de Derecho Romano y Antiguo de la Universidad de Varsovia. Ha completado su formación en las mejores universidades italianas –*Federico II* de Nápoles, *La Sapienza* de Roma, Florencia–. Su doctorado fue un ensayo deconstructivo de historia del dogma respecto a la ratificación en Derecho Romano. Escribe en la actualidad su habilitación sobre la analogía en la retórica y el derecho romano. Ha cursado igualmente la carrera de Filosofía, y en sus estudios romanísticos constituyen un hilo conductor los problemas metodológicos y la interacción entre derecho y filosofía en el mundo antiguo.

Su artículo se centra en la situación jurídica de la viuda y en el deber de guardar luto por un año que pesaba sobre ésta. Para la viuda, esto suponía la imposibilidad de contraer un nuevo matrimonio durante este periodo. En el derecho arcaico, pero también en el clásico, tal cosa equivalía a la prohibición de mantener contactos sexuales durante el luto. El celibato obligatorio de la viuda excluía el riesgo de atribuir al difunto la paternidad de un hijo concebido de otro después de su muerte. La literatura antigua muestra, sin embargo, que la prohibición se sentía con particular intensidad respecto a las viudas ya encinta, lo cual únicamente se explica desde el tabú de las relaciones sexuales de la viuda en sí mismas, y desde la preocupación por evitar la contaminación del feto con el esperma de otro hombre. Esta hipótesis encuentra confirmación en las opiniones de los médicos y enciclopedistas de la Antigüedad.

Evelyn Höbenreich, profesora del Institut fur Römisches Recht, Antike Rechtsgeschichte und Neuere Privatrechtsgeschichte de la Universidad de Graz (Austria). Sus líneas de investigación le han llevado por diversos temas en relación al derecho público romano, el derecho penal romano, la recepción del derecho romano y el derecho de familia y la situación jurídica de la mujer. En la IV Convocatoria del Premio Gérard-Boulvert de 1998 una de sus obras mereció el Premio de la Corte Costituzionale Italiana. Desde 2002 es miembro del consejo consultivo interuniversitario científico para estudios sobre mujeres y género en Graz.

Un problema que se suscita en Roma es el de las relaciones conyugales entre desiguales, es decir, entre personas que tienen distinto estatus jurídico: entre libres y esclavos, entre colonos y libres en el mundo rural, entre ciudadanos y no ciudadanos, entre patrono y liberta, etc... Tales circunstancias han dado paso a soluciones jurídicas que no contemplan de forma estricta el legítimo matrimonio pero que son bien vistas por la sociedad e, incluso, amparadas de alguna forma por el ordenamiento jurídico.

La ejecución de Jesús, profeta confictivo y peligroso[1]

J. A. Pagola

Catedrático de Cristología
Facultad de Teología de Vitoria

Jesús no pudo disfrutar de una vejez tranquila. Murió violentamente en plena madurez. No lo abatió una enfermedad. Lo ejecutaron en las afueras de Jerusalén, junto a una vieja cantera, unos soldados a las órdenes de Pilato, máxima autoridad romana en Judea. Era probablemente el 7 de abril del año 30. Su vida apasionante de profeta del reino de Dios terminaba así en el patíbulo de la cruz.

Pero, ¿qué ha podido suceder para llegar a este trágico final? ¿Ha sido todo un increíble error? ¿Qué ha podido hacer el profeta de la compasión para terminar en ese suplicio que sólo se aplicaba a esclavos criminales o a rebeldes peligrosos para el orden impuesto por Roma? ¿Quién se ha podido sentir amenazado por la actuación y el mensaje de un maestro que predica el amor incluso a los enemigos? ¿Por qué se le mata?

La crucifixión es uno de los temas más complejos en la investigación actual sobre Jesús y casi todas las cuestiones son objeto de vivos debates en este momento. En el contexto de esta exposición me limitaré a presentar de manera breve los resultados en los que es posible observar hoy un consenso más

[1] Entiendo que el marco de unas Jornadas organizadas por una Facultad de Derecho me invitan a centrarme sobre todo en cuestiones que son fundamentales en toda ejecución pública de un ciudadano: ¿Cuáles fueron los cargos que se presentaron contra Jesús? ¿De qué delitos se le acusó? ¿Cómo fue el proceso al que fue sometido? ¿Quién intervino? ¿Quién dictó su sentencia de muerte? Para un desarrollo más amplio del tema, me permito remitir a mi libro *Jesús. Aproximación histórica*, Editorial PPC, Madrid, 2007, pp. 333-410.

generalizado y razonable, al menos en las cuestiones más importantes. Tal vez en el diálogo posterior, podamos considerar otros detalles.

1. JESÚS, PROFETA CONFLICTIVO Y PELIGROSO

El trágico final de Jesús no fue una sorpresa. Se fue gestando día a día desde que comenzó a llamar a la gente a «buscar el reino de Dios y su justicia». Los campesinos de Galilea lo acogían casi siempre con entusiasmo, pero en diversos sectores más alejados de Galilea se iba despertando la alarma. La libertad de aquel hombre lleno de Dios resultaba inquietante y peligrosa. Su conducta original e inconformista irritaba. Jesús era un estorbo y una amenaza. Sólo haré algunas observaciones sobre tres puntos: el conflicto con los sectores fariseos más radicales; la creciente oposición de las autoridades religiosas y el recelo del poder romano.

En conflicto con sectores fariseos

Según las fuentes evangélicas, Jesús vivió en conflicto permanente con los sectores fariseos. Son sus adversarios por excelencia: los que se enfrentan a él, le hacen preguntas capciosas y tratan de desacreditarlo. Incluso buscan eliminarlo. Sin embargo este enfrentamiento tan duro y hostil necesita ser revisado y corregido.

Por los años treinta, el fariseismo era un fenómeno urbano más que rural, y, al parecer se concentraba sobre todo en Jerusalén y sus alrededores. En tiempos de Jesús era una fuerza social menor que no poseía un poder de liderazgo político o religioso de primer orden. En Galilea, representaban los intereses del templo, y, tal vez, algunos servían como funcionarios o escribas en el entorno de Antipas.

Lo que más los irrita es probablemente la libertad de Jesús que habla con autoridad propia, sin apoyarse en «las tradiciones de los padres» y sin encuadrarse en ninguna escuela rabínica. Los enfrentamientos se concentran en la diversa interpretación de la Ley y su aplicación. Probablemente, lo que más le atacan es su libertad para transgredir la ley del sábado, para no cumplir la normativa de la pureza ritual tal como ellos la enseñan y practican y, sobre todo, su acogida a los pecadores, sin exigirles previamente penitencia ni los ritos sacrificiales prescritos para todo pecador alejado de la Ley.

La posición más generalizada de la investigación actual se puede resumir así. Hubo enfrentamientos entre Jesús y los sectores fariseos, pero no tan violento y fanático como lo presentan los evangelios. En los relatos de la pasión nunca aparecen los fariseos tomando parte como grupo en su condena o ejecución. Nunca se presentan como cargo contra Jesús cuestiones como el sábado, las leyes de pureza o la acogida de los pecadores. Discutieron con Jesús, trataron de desacreditarlo, pero nunca buscaron su muerte. Probablemente, éste era el modo de actuar, no sólo de los fariseos sino de todos los grupos o facciones. Nadie buscaba la muerte de otro maestro por no comulgar con su propia visión.

Los evangelios se redactaron después del año 70, cuando se estaba viviendo una hostilidad muy fuerte entre los seguidores de Jesús y los grupos fariseos, los únicos que habían logrado sobrevivir después de la destrucción de Jerusalén. Lo que describen los evangelistas refleja más estos enfrentamientos posteriores que los conflictos reales entre Jesús y los fariseos de Galilea en los años treinta.

La oposición de las autoridades religiosas

La aristocracia de Jerusalén estaba formada por una minoría de ciudadanos ricos e importantes, muchos de ellos sacerdotes. Los más poderosos, sin duda, los «sumos sacerdotes», con poder de gobierno tanto en Jerusalén como en Judea y con plena autonomía en los asuntos del templo. Algunos miembros de esta aristocracia pertenecían al grupo saduceo. No sabemos si Jesús se encontró alguna vez con miembros de esta aristocracia de Jerusalén, tal vez lo hizo con algunos miembros del grupo saduceo (Marcos 12, 18-27) en el entorno del templo.

Pero, ciertamente, Jesús no era un desconocido cuando subió a Jerusalén a celebrar la Pascua el año 30. Lo que oían de Jesús en Jerusalén no podía sino despertar recelo y desconfianza en los dirigentes del Templo. Jesús provenía del círculo del Bautista, un sacerdote que había abandonado su función sacerdotal, había marchado al desierto, se había colocado al margen del sistema cultual del Templo, y proponía su propia liturgia penitencial en el Jordán ofreciendo al pueblo el perdón de Dios al margen de los sacrificios expiatorios de los sacerdotes. Jesús actuaba en la misma línea. Además, algunas de sus parábolas significaban un desprecio al culto del templo (el fariseo y el publicano) y una crítica al estamento de los sacerdotes de Jerusalén (el buen sama-

ritano). No podían ver con buenos ojos que curara e impusiera sus manos a enfermos y leprosos, ni que ofreciera gratuitamente el perdón de Dios a pecadores y prostitutas, ignorando su poder sacerdotal de intermediarios exclusivos del perdón y la salvación de Dios para Israel.

La actuación de Jesús planteaba una pregunta inquietante: ¿seguían contando los dirigentes religiosos de Jerusalén con la autoridad de Dios sobre Israel o estaba Jesús abriendo camino a una situación nueva, más allá del poder religioso del templo donde ya éste no tuviera razón de ser?

El recelo del poder romano

Sin embargo, el mayor peligro para Jesús se estaba gestando entre quienes ostentaban el máximo poder: los representantes del Imperio: Su llamada a implantar el reino de Dios y su justicia; su crítica de los abusos e injusticias en Galilea; su programa de solidaridad con los más olvidados, marginados y excluidos del imperio y su libertad profética comenzaron a preocupar cada vez más.

Probablemente, hasta el palacio de Pilato, en Cesarea del Mar, sólo llegaban noticias confusas desde Galilea. Jesús no era un caso especialmente peligroso. Sólo cuando fueron comprobando la atracción que ejercía en el pueblo y la libertad con que llevaba a cabo algunos gestos provocativos en la misma capital, en el ambiente explosivo de las fiestas de Pascua, tomaron conciencia de su potencial peligrosidad.

La pregunta de Roma la podemos formular en pocas palabras así: ¿Qué es lo que pretende Jesús al invitar a la gente a «entrar en el imperio de Dios»? El único imperio es el de Roma. El único Cesar es Tiberio, que con sus legiones establece la *pax romana* sobre todos los pueblos e impone su justicia al mundo entero. Oírle a Jesús hablar de un imperio diferente, aunque lo llame «de Dios» no es muy tranquilizador. Construir un «reino» diferente, sobre la base de la voluntad de Dios, encierra una crítica radical a Tiberio, el Cesar que dicta su propia voluntad de manera omnímoda a todos los pueblos. El mensaje de Jesús es claro: si hay que «entrar» en el imperio de Dios, hay que «salirse» de alguna manera del imperio de Roma.

Ciertamente, Jesús no es un suicida que intenta organizar una sublevación imposible contra Roma, pero su actuación es peligrosa. Sus gritos son provocativos: «dichosos los que tenéis hambre porque comeréis», «dichosos los que

lloráis porque reiréis», «los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros». ¿Qué pretende Jesús al sugerir un vuelco total de la situación? ¿Es sólo el sueño de un profeta ingenuo? ¿Cómo le entenderá el pueblo? ¿En qué puede terminar lo de Jesús? ¿Es necesario cortar de raíz todo aquello? ¿Conviene actuar?

2. EL GESTO PROVOCATIVO Y PELIGROSO DE JESÚS

No sabemos exactamente qué es lo que movió a Jesús, pero en la primavera del año 30, decidió subir a Jerusalén a celebrar la Pascua, como tantos otros miles de peregrinos judíos que venían de la Diáspora judía. Roma era la capital del Imperio, pero durante las fiestas de Pascua, Jerusalén se convertía en una ciudad muy especial, «capital religiosa» del mundo judío (de 6 a 8 millones de judíos). Se calcula que en tiempos de Jesús, los judíos que podían venir a la Pascua judía eran unos 125.000 (Jerusalén tenía en torno a 25.000 habitantes o más).

Las fiestas de Pascua creaban siempre un clima propicio para toda clase de incidentes peligrosos. La visita a Jerusalén, cargada de tantos recuerdos, enardecía en los peregrinos sus deseos de liberación. Los judíos celebraban en esta fiesta la liberación del pueblo de la esclavitud del faraón de Egipto. Ahora han caído de nuevo en la esclavitud. Roma ha reemplazado a Egipto. Los israelitas son ahora esclavos en su propia tierra. La oración de tantos miles de peregrinos se convertía esos días en un clamor: Dios tenía que escuchar sus gritos y venir pronto a liberarlos. Roma conocía bien el peligro. Por eso Pilato se desplazaba esos días hasta Jerusalén para reforzar la guarnición de la Torre Antonia. Esos días Roma no dudaba en actuar: había que cortar de raíz cualquier acción subversiva antes de que se contagiara a la masa de peregrinos venidos de todo el mundo.

Al final ya de su peregrinación, Jesús decidió recorrer el último tramo montado sobre un asno. Aunque el relato contiene algunos elementos legendarios, la mayoría de los investigadores lo consideran histórico. Al parecer, no fue una recepción solemne organizada previamente para recibir a Jesús como un personaje ilustre. Más bien se trata del homenaje espontáneo de los discípulos que vienen con él y de algunos seguidores que se suman al grupo, contagiados por el clima festivo de la Pascua, y movidos por la expectación del reino de Dios del que tanto habla Jesús. Según estudiosos de prestigio, el gesto encierra un contenido simbólico y fue seguramente intencionado: la entrada de Jesús en Jerusalén, montado sobre un asno, decía más que muchas

palabras. Jesús se presentaba como portador e impulsor de un reino de paz y de justicia en contraposición al imperio de Roma, construido sobre la violencia y la injusticia por los generales romanos que entraban a tomar posesión de las ciudades conquistadas en sus caballos de guerra. Más de uno pudo ver en aquel gesto una burla y una crítica al prefecto romano, que, unos días antes, ha entrado en Jerusalén montado en su poderoso caballo, adornado con todo los símbolos de su poder imperial. Ciertamente, esta burla pública no habría bastado para decretar la ejecución de Jesús. Ignoramos el alcance que pudo tener el gesto en medio de aquel gentío multitudinario, pero al entorno del prefecto romano no le podía hacer mucha gracia.

A los pocos días sucedió algo mucho más grave. De hecho, la intervención de Jesús en el recinto del Templo se considera hoy como el hecho que desencadenó su detención y rápida ejecución (Roloff, Brown, Sanders, Horsley, Borg, Schlosser, Crossan, Evans,…). Su intervención fue bastante modesta. Posiblemente, Jesús atropella a un grupo de vendedores y compradores, vuelca algunas mesas de cambistas de moneda y algunos puestos de venta de palomas, y trata de interrumpir la actividad del Templo durante algunos momentos. No puede hacer mucho más. Su gesto fue modesto y limitado, pero estaba cargado de fuerza profética y podía tener consecuencias imprevisibles.

Atacar el Templo era atacar el corazón del pueblo judío, el centro de su vida religiosa, social y política. El caso no preocupaba sólo a los dirigentes religiosos; inquietaba también a las autoridades romanas. Quien pone en peligro el poder del sumo sacerdote, fiel servidor de Roma en estos momentos, pone en peligro la paz. Jesús ha desafiado públicamente el sistema del templo, lo ha hecho ante miles de peregrinos judíos venidos de todo el mundo, en el clima explosivo de las fiestas de Pascua. Está en peligro el orden público, la *pax romana*. El asunto es lo suficientemente grave como para que el prefecto romano se interese por Jesús.

Se ha discutido mucho sobre el sentido concreto del acto realizado por Jesús. Las posiciones de los expertos tienden hoy a converger en la siguiente dirección: 1) Jesús no pretende «purificar» el culto. Su intervención no apunta hacia una reforma de esa liturgia, sino hacia la desaparición de la misma institución; 2) Su intervención no está tampoco dirigida directamente a condenar la vida corrupta de la aristocracia sacerdotal, aunque en el trasfondo está muy presente la crítica de su actuación abusiva; 3) El gesto de Jesús es más radical. Anuncia el juicio de Dios, no contra aquel edificio, sino contra el sistema económico, político y religioso del Templo, que se opone frontalmente a su idea del reino de Dios.

El Templo se ha convertido en símbolo de un orden injusto que no puede agradar a Dios. En el Templo se acumula la riqueza; en las aldeas de Galilea crece la pobreza, el endeudamiento, y los campesinos se van quedando sin tierras. Desde este templo no se defiende a los últimos ni se protege a los más vulnerables. El Dios de los pobres y marginados, que anuncia Jesús no puede reinar desde este Templo. Con la venida del reino de Dios, el Templo pierde su razón de ser.

3. LA INTERVENCIÓN DE LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS DE JERUSALÉN

Jesús no fue arrestado inmediatamente pues convenía que la operación se llevara a cabo sin provocar altercados. La orden de su detención partió seguramente del sumo sacerdote Caifás, pues estaba facultado para tomar medidas contra los alborotadores del templo. Los que detienen a Jesús en Getsemaní son miembros de las fuerzas de seguridad del templo, no los soldados romanos de la torre Antonia (El Jefe que controlaba la policía de seguridad del Templo era Jonatan, hijo de Anas y cuñado de Caifás).

No es fácil reconstruir los hechos con precisión a partir de la detención en Getsemaní, aunque los investigadores más recientes van aproximando sus posiciones (sigo de cerca las posiciones de autores como Brown, Theissen, Gnilka, Schlösser, Legasse, Lémonon, Rivkin, etc). Esa misma noche, Jesús es conducido a la residencia de Caifás, el hombre fuerte de Jerusalén por los años treinta. Caifás presidía el Sanedrín y representaba al pueblo judío ante el poder supremo de Roma. Sin duda, es el responsable principal o, si se quiere, el instigador de la ejecución de Jesús. De Caifás señalaré dos datos: a) Detrás de él se movía un poderoso clan que dominó la escena religiosa y política durante toda la vida de Jesús: la familia de Anas (los Ben Hanin). Anás, nombrado Sumo Sacerdote por Quirino el año 6, dejó su cargo el año 15 pero tuvo cinco hijos, un nieto y su yerno José Caifás que le fueron sucediendo en el poder. En tiempos de la ejecución de Jesús, es Caifás quien lidera el clan apoyado por el viejo Anás; b) Cada vez hay menos dudas de las buenas relaciones y estrecha colaboración existente entre Caifás y Pilato para mantener el «status quo» por medio de una estrategia de equilibrios calculados. De Caifás, sabemos que nunca reaccionó a favor del pueblo, cuando éste se levantó airado en dos ocasiones contra Pilato (asunto de los estandartes y acueducto de Belén). Sólo cayó de su cargo cuando cayó Pilato.

De la actuación de las autoridades religiosas de Jerusalén podemos hoy proponer algunas conclusiones bastante probables:

– Después de las investigaciones del romanista Shervin-White, podemos decir que no tenían poder para dictar sentencias de muerte. Roma, al parecer, nunca dejaba el «*ius gladii*» en manos de las autoridades locales.

– Probablemente existía ya en tiempos de Jesús una institución parecida al Sanedrín, que se describe años más tarde en la Misná, pero no hubo sesión oficial del Sanedrín y mucho menos un proceso en toda regla para ejecutar a Jesús. (Estaba prohibida la reunión del Sanedrín en días de fiesta o de noche; se celebraba en el atrio del Templo, no en el palacio del Sumo Sacerdote)

– Lo que hubo fue una reunión informal del consejo privado de Caifás para hacer las debidas indagaciones y precisar mejor los términos en que se podía plantear el caso ante Pilato.

– La decisión de eliminar a Jesús está tomada desde el principio. ¿Por qué motivo? En ningún momento se habla de su postura ante la Ley, la crítica a las «tradiciones de los mayores», las curaciones en sábado o su perdón a pecadores. Lo que preocupa es su actuación desafiante ante el Templo. El gesto del Templo es el último acto público que lleva a cabo Jesús. Ya no se le deja actuar. El Templo es intocable (Mc 14, 57-58 – ante el Sumo Sacerdote; Mc 15, 29-30 en las burlas de la cruz; Hechos de los Apóstoles 6, 13-14, en la muerte de Esteban). La actuación de Jesús contra el Templo es una amenaza para el orden público, lo suficientemente preocupante como para tomar la resolución de entregarlo a Pilato. Caifás sabe que, casi con toda seguridad, el prefecto romano lo ejecutará como un perturbador indeseable.

– Según las fuentes evangélicas Jesús es condenado por «blasfemo» al haberse proclamado «Mesías», «Hijo de Dios» e «Hijo de Hombre». La escena no parece histórica. Representa la visión cristiana a la luz de la Pascua. Jesús es el Mesías verdadero rechazado por Israel.

4. SENTENCIADO A MUERTE POR ROMA

Poncio Pilato había desembarcado en Cesarea del Mar el año 26. Nombrado por Tiberio prefecto de Judea, venía a tomar posesión de su cargo. De ordinario, residía en su palacio de Cesarea, a unos cien kilómetros de Jerusalén. En las fiestas de Pascua subía a Jerusalén al frente de sus tropas auxiliares para

controlar la situación. No residía con los soldados de la Torre Antonia sino en el palacio-fortaleza construido por Herodes el Grande en el lugar más alto de la ciudad. Allí se encontraron una mañana de abril del año 30 un reo, maniatado e indefenso, que no disfrutaba de ciudadanía romana, y se llamaba Jesús de Nazaret, y el representante del más poderoso sistema imperial al menos en la antigüedad.

No es fácil hacerse una idea clara de la personalidad de Pilato. Si escuchamos a Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús, Pilato es un personaje «conocido por sus sobornos, injurias, atropellos, daños injustificados, continuas ejecuciones sin juicio y una crueldad incesante y muy lamentable» (Ad Gaium 28, 302). Si atendemos otras informaciones, Pilato probablemente no fue ni más ni menos cruel que otros gobernadores romanos. Por Flavio Josefo conocemos conflictos provocados por Pilato en los que se manifiesta su falta de tacto, su desconocimiento de la sensibilidad religiosa del pueblo judío y su capacidad de utilizar métodos brutales para controlar a las masas.

¿Cuál fue realmente su actuación? Las fuentes cristianas dan pocos datos de carácter legal sobre el proceso de Jesús ante Pilato. No es ese el objetivo de su relato. Hoy se va alcanzando un cierto consenso sobre lo esencial. Fue Pilato quien dictó la sentencia de muerte y mandó ejecutar a Jesús. Lo hizo, en buena parte, por instigación de las autoridades del Templo. Este es el dato histórico más seguro: Jesús fue ejecutado por soldados a las órdenes de Pilato, pero en el origen de esta ejecución se encuentra el sumo sacerdote Caifás, asistido por miembros de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Los investigadores sospechan cada vez más que, hubo un buen entendimiento y hasta cierta complicidad entre Caifás y Pilato en la resolución del problema que Jesús les planteaba a ambos.

– Aunque algunos se aventuran a pensar que Pilato pudo ejecutar sin más a aquel peregrino galileo, sin atenerse a muchas formalidades, lo cierto es que hay indicios suficientes para afirmar que hubo un proceso en el que el prefecto romano condenó a Jesús a la crucifixión, acusándolo de la pretensión de presentarse como rey de la provincia romana de Judea. El texto de la condena colocado en la cruz lo confirma (Fuentes cristianas; Flavio Josefo; Tácito).

– Cuando las autoridades del templo le entregan a Jesús, Pilato no se limita a ratificar las acusaciones que escucha contra Jesús. No dicta un *exequatur*, «ejecútese». Busca su modo propio de plantear el caso. Todos han de saber que es él quien impone la justicia del Imperio.

– Para juzgar un caso como el de Jesús en una provincia del Imperio como Judea, Pilato podía elegir entre dos procedimientos vigentes en aquel momento. 1) Al parecer, no actúa siguiendo la práctica de la *coertio*, que le da potestad absoluta para tomar todas las medidas que juzgue necesarias en un determinado momento para mantener el orden público, incluso la ejecución inmediata. 2) Por lo que podemos saber, recurre más bien a la «*cognitio extra ordinem*» que es una forma expeditiva de administrar justicia en la que no se siguen todos los pasos exigidos en los procesos ordinarios. Basta atenerse a lo esencial: escuchar la acusación, interrogar al acusado, evaluar inmediatamente la posible culpabilidad y dictar sentencia (en el caso de Jesús no hay intervención de la defensa).

– Según todas las fuentes, Pilato centra la cuestión en lo que realmente tiene interés para él: el posible peligro de agitación o insurrección que puede representar este hombre. Ésta es la pregunta que se repite una y otra vez en las fuentes: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Esta cuestión es nueva. No se había planteado con ese contenido político ante las autoridades del Templo. Desde la perspectiva del Imperio es la pregunta decisiva.

– Pilato actúa de manera dura e inteligente. Es cierto que Jesús no tiene seguidores armados. Sus adeptos no forman un grupo de insurrectos. Pero su palabra y su actuación empiezan a tener un eco grande. Pilato considera a Jesús lo suficientemente peligroso como para hacerlo desaparecer. Basta con ejecutarlo a él. La crucifixión pública de Jesús ante aquellas muchedumbres venidas de todas partes será el suplicio perfecto para escarmentar y aterrorizar a quienes pueden albergar alguna tentación de levantarse contra Roma. Basta para dictar sentencia: «*Ibis ad crucem*»: Irás a la cruz.

– No quiero ignorar aquí un grave hecho. El análisis crítico de las fuentes cristianas muestra la tendencia cada vez mayor de los evangelios a disculpar a los romanos, subrayando la inocencia de Pilato, mientras se insiste de manera cada vez más brutal en culpabilizar a todo el pueblo de la ejecución del Mesías, Hijo de Dios (ver *Jesús. Aproximación histórica* pág.373, nota 9). Este hecho que está en el origen del antisemitismo y de la persecución permanente al pueblo judío no tiene justificación y es uno de los más graves pecados del cristianismo desde sus orígenes. Históricamente tiene seguramente una explicación, no justificación: Los evangelios se escriben en el momento en que los cristianos se están extendiendo por el Imperio y no quieren presentarse como se-

guidores de alguien condenado por las autoridades como peligroso para el Imperio. Al mismo tiempo desean diferenciarse claramente del resto de los judíos, que están siendo perseguidos por Roma, después de la caída de Jerusalén el año 70.

– La crucifixión de Jesús no fue, pues, un lamentable error ni el resultado de un cúmulo desgraciado de circunstancias. Jesús fue ejecutado por el representante de Roma por instigación e iniciativa de la aristocracia sacerdotal del Templo. Unos y otros veían en Jesús un peligroso. Jesus estorba. Las *autoridades judías* se ven obligadas a reaccionar. Jesús invoca a Dios para defender la vida de los últimos. Caifás y los suyos lo invocan para defender los intereses del Templo. Condenan a Jesús en nombre de su Dios, pero al hacerlo, están condenando al Dios del reino, el Dios de la justicia y de la compasión, el único Dios vivo en el que cree Jesús.

Lo mismo sucede con el *Imperio de Roma*. Jesús no puede ver en aquel sistema representado por Pilato un mundo organizado según Dios. El defiende a los más olvidados del Imperio; Pilato protege los intereses de Roma. El Dios de Jesús piensa en los últimos; los dioses del Imperio protegen la *pax romana*. En el fondo, Jesús es crucificado porque su actuación y su mensaje cuestionan de raíz cualquier sistema organizado al servicio de los más poderosos, y olvidado de promover la justicia hacia los últimos. Es Pilato quien pronuncia la sentencia: «Irás a la cruz». Pero esa pena de muerte está firmada por todos aquellos que, por razones diversas se resistieron a su llamada a «entrar en el reino de Dios».

5. UNA PALABRA CRISTIANA

Hasta aquí he hablado como historiador o exegeta. Antes de terminar quiero decir una palabra cristiana. Los cristianos confesamos algo que, desde fuera, aparece como inaudito y escandaloso: en la vida y en la muerte de este hombre se ha hecho presente el misterio último de la realidad, ese misterio que algunos llamamos Dios. Por eso, para nosotros, en la ejecución de Jesús se nos manifiesta como en ninguna parte el misterio de Dios.

«Un Dios crucificado» no tiene el aspecto que se podría esperar de la Divinidad. ¿Dónde está el poder, la fuerza, la sabiduría o la grandeza de Dios? ¿Dónde está su belleza y su gloria? ¿Cómo puede Dios morir impotente como un ser desgraciado más? Con la cruz, o termina toda fe en Dios o empezamos

a creer en él de otra manera. Ante el crucificado, o retiramos nuestra mirada horrorizados o empezamos a abrirnos al misterio increíble de un Dios que nos ama de manera insospechada pues es Alguien que «sufre con nosotros». Este Dios crucificado no está lejos ni distante. Está con nosotros. Nuestro sufrimiento le salpica. Dios no puede amarnos sin sufrir con nosotros y por nosotros. En esto consiste su amor.

Según los relatos evangélicos, al morir, Jesús «dio un fuerte grito». No era sólo el grito final de un moribundo. En aquel grito estaban gritando todos los crucificados de la historia. Era un grito de indignación y de protesta. Era, al mismo tiempo, un grito de esperanza que reclama la respuesta de Dios. Nunca olvidaron los cristianos este grito de Jesús. En el grito de este hombre ejecutado por buscar un mundo más digno, más feliz y más dichoso para todos está la verdad última de la vida. En el amor de este crucificado está Dios mismo identificado con todos los que sufren y gritando contra todas las injusticias, torturas y abusos de todos los tiempos.

En este Dios se puede creer o no creer, pero no es posible burlarse de él. Este Dios no es una caricatura de Ser Supremo y Omnipotente, desentendido de sus criaturas o buscando de ellas exclusivamente su propia gloria. Es el Dios encarnado en Jesús, que sufre con los que sufren, muere con los que mueren y busca con nosotros y para nosotros la Vida definitiva. Este Dios tiene la última Palabra más allá de la muerte.

El proceso romano de Jesús de Nazaret[1]

José Ángel Tamayo Errazquin

Profesor Agregado de Derecho Romano
UPV/EHU

1. INTRODUCCIÓN

El origen de este trabajo se halla en una conferencia que el profesor y sacerdote Pagola y yo impartimos a dos manos un 15 de Diciembre del 2008 en la Facultad de Derecho de la Universidad del País Vasco en San Sebastián en el contexto del V Ciclo de Conferencias sobre el Mundo Clásico que tenía como tema central ese año el *Cristianismo y el Mundo Antiguo*. A partir de entonces empecé a preparar un trabajo que sirviera a la publicación que suele seguir a este ciclo de conferencias aprovechando el año sabático que disfruté el curso 2010-2011 a mi salida como vicedecano de la facultad. Cuando uno se adentra verdaderamente en un tema tan transitado se es consciente de la imposibilidad de abarcarlo ni tan siquiera mínimamente y de las inmensas dificultades para llegar a decir algo nuevo. Vaya por delante, por lo tanto, el reconocimiento de mis limitaciones, y el agradecimiento a todos los que me han ayudado.[2]

---

[1] Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación I + D del Ministerio de Educación y Ciencia: «El derecho de asilo en época visigoda». SEJ 2006-08570 del MEC 2006.

[2] Tengo que agradecer a las siguientes personas e instituciones que han colaborado para que este trabajo salga adelante: a la profesora de Derecho Romano y Civil de la Universität des Saarlandes Tiziana Chiusi que me ha permitido utilizar sus fondos en una estancia de investigación durante el mes de Noviembre de 2010 en su cátedra de Saarbrücken, y a su asistente Nicolas Vollersen, al Assessor responsable del Erasmus Michael Sausen, y a Frau

Hablar desde el derecho de un personaje de semejante proyección histórica, política y religiosa resulta sumamente difícil. Es una dificultad que se va asumiendo en la medida en la que uno va adentrándose en este arriesgado laberinto. Como es lógico suponer existe una extensísima y variadísima bibliografía en relación al tema. En muchos casos se trata de contiendas doctrinales y teológicas que poco o nada interesan al científico. En otros casos, sin embargo, se trata de trabajos sopesados y concienzudos, en los que se manejan con tiento las diversas fuentes existentes y se ponderan los resultados y las afirmaciones huyendo de las limitaciones doctrinarias y de los catecismos.

El debate científico se halla viciado de origen en la medida en la que se trata de cuestiones de credo en las que se barajan diferentes posiciones doctrinales. Recomiendo al lector que ha seguido la conferencia que impartimos el padre Pagola y yo, que se permita una lectura de la introducción de la obra de Josef Blinzler, *Der Prozess Jesu*,[3] que aunque un tanto lejana ya, puesto que su primera edición es de 1948, permite tener una visión clara del conjunto del problema y de las distintas posiciones. En resumen, dice el autor, existen diversas posturas en relación a quién tuvo la responsabilidad de procesar, condenar y ejecutar a Jesús en función de que quienes las traten sean judíos o cristianos. Así nos hallamos ante cinco variantes que ante la responsabilidad de las autoridades judías se decantan por que ésta sea: 1) exclusiva; 2) prepon-

---

Elvira Bartel que me han facilitado todos los medios, ayuda y cuidados para ello. Al profesor de Derecho Romano y Civil y Decano de la Lüdwig Maximilians Universität München y Director del Leopold Wenger Institut de dicha universidad, el profesor Alfons Bürge, en cuyas instalaciones he trabajado en dos estancias de investigación en el año 2010 y el año 2011. Al profesor Yann Rivière, Director de Estudios de la sección Antigüedad, y al Sr. Yannick Nexon, director de la Biblioteca de L'École Française de Roma, ubicada en el extraordinario palacio Farnesio de Roma, que me han permitido utilizar el extraordinario fondo bibliográfico y de fuentes con el que cuenta y, especialmente, el fondo Volterra, durante una estancia de investigación en Roma el mes de Marzo de 2011. Al profesor de Derecho Romano y Civil de la Universidad de Erlangen Hans Dietter Spengler, a la abogada Gabrielle Loewenfeld de la ciudad de Munich, y al buen funcionario del Bayerisches Staatsministerium des Innern, Thomas Richert, por su ayuda, amistad y comprensión. Y, por supuesto, al Ministerio de Educación y Ciencia de España y a la Universidad del País Vasco.

[3] BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*. Su primera edición ve la luz en Regensburg en 1951. Existe una traducción al castellano, *El proceso de Jesús*, Barcelona, 1959. He podido manejar ambas versiones, pero en distintos momentos, por lo que en las citas que haga me referiré a la versión original alemana con el título en alemán, y a la versión castellana con el título en español. Además, de la versión alemana he manejado varias ediciones. En cada caso señalaré la edición correspondiente,

derante; 3) en igual medida que la de los romanos; 4) no esencial; 5) en ninguna medida significativa.

Como se puede observar el autor plantea el debate en un terreno de juego predefinido y con unos condicionamientos previos. Se trataría de determinar la responsabilidad o no de las autoridades judías en la crucifixión de Jesús. Soslayar en este momento esa postura de partida que te impone el cómo se va a jugar, quiénes son los participantes, cuál es el reglamento y cuáles los resultados que se esperan de los cinco ya preestablecidos resulta sumamente difícil. El trabajo científico puede y debe plantear hipótesis, pero nunca limitarse a un establecido número de respuestas. Las soluciones jamás se pueden predeterminar.

Por otra parte, tropieza la labor científica con las luchas doctrinarias que históricamente se han dado entre confesiones diferentes, concomitantes o, en casos, dentro de la propia confesión. Desde los tiempos del cristianismo primitivo las autoridades de esta doctrina, quizás interesadas en avenirse con las autoridades romanas del momento, pretendieron quitar responsabilidad a la intervención romana en el proceso de Jesús, arrojando todas las culpas sobre los judíos. Por el contrario, desde la vertiente judía, se critica al cristianismo esa posición que ha mantenido a lo largo del tiempo, se niega haya habido, ni tan siquiera recientemente, un cambio en ella, y cargan la responsabilidad de la persecución que ha sufrido históricamente el pueblo judío en esa perversa interpretación y en su difusión publicitaria entre las masas de fieles cristianos.

Para mayor desconcierto, ese pueblo judío al que tenemos delante en nuestro estudio ha sufrido a lo largo de la historia una de las mayores persecuciones que creencia o pueblo haya soportado jamás. Y, como podremos comprobar, esas persecuciones no se producen únicamente a raíz de la condena y crucifixión de Jesús, si no que se estaban produciendo mucho antes y con técnicas y comportamientos que no van a diferir sustancialmente de las técnicas y comportamientos que a lo largo de la historia se van a aplicar contra ese pueblo. De manera, que en el debate científico, hay que intentar posicionarse lo más alejadamente posible de los protagonistas para no padecer una contaminación que redundaría negativamente en los resultados.

De la contemplación de este embrollado debate en la que las partes utilizan, en ocasiones, las fuentes como si fueran armas arrojadizas, a uno le dan ganas de decir, como hizo, al parecer el marxista Kautsky, y sin que sirva de precedente, que «lo único cierto aquí es que Jesús fue condenado y crucifica-

do por Pilato a causa de su pretensión de ser rey y que todo lo demás es un asunto de necios evangelistas».[4]

Sin embargo, han existido notables y loables intentos por acercarse a la materia sin prejuicios desde una perspectiva científica. Es el caso, por ejemplo, de la obra que, en colaboración y desde una perspectiva desde el derecho romano, se ha llevado a cabo bajo la dirección de Amarelli y Lucrezi, *Il Processo contro Gesù*,[5] cuya lectura recomiendo vivamente, y que constituirá una de las obras en las que me apoye preferentemente.

Las fuentes escritas son esencialmente las de sus seguidores: los llamados evangelios. Como sabemos existen evangelios ortodoxos, el de Juan, Mateo, Marcos y Lucas, a los que la Iglesia católica ha bendecido como fuentes únicas y verdaderas, y evangelios apócrifos, a los que la misma Iglesia no concede ninguna o poca verosimilitud: el de Tomás, Felipe, Pedro, etc... Habrá que decir que el investigador deberá trabajar con unos y con otros y que deberá valorar su información en función de parámetros distintos a los de las iglesias.

Existiría una postura que es la de rechazar, por partidistas, los evangelios. Otra sería la de darles absoluta credibilidad. Y una tercera, que creo es la razonable, la de aceptar sus aportaciones en la medida en la que se adecuen a la realidad histórica, llevando a cabo para ello, una comparación con otras fuentes tanto literarias, como arqueológicas u otras.

Además, existen otras fuentes literarias paralelas, de naturaleza religiosa o profana, que permiten un contraste con las informaciones aportadas por las fuentes propiamente cristianas. Una de las más importantes es la obra de Flavio Josefo, en especial, su *Antigüedades judaicas*. Existen menciones en el Talmud hebreo. Y, además, existen citas puntuales en alguna obra de época más o menos cercana: Tácito, Suetonio, Plinio el Joven, Luciano de Samosata, etc... Todas estas informaciones se complementan con otras fuentes literarias válidas para situarnos en el lugar y en la época, tal cosa ocurre con Filón de Alejandría,[6] los hallazgos arqueológicos que van a apareciendo, aquí y allá, y

---

[4] KAUTSKY, K. *Der Unsprung des Christentums*, 1908, 430-432, cit. in BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, ed. 1959, 27 n. 39.

[5] AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, Nápoles, 1999.

[6] Filón fue un gran sabio judío de Alejandría, una especie de hombre del Renacimiento antes del Renacimiento, contemporáneo de Jesús. Cuando se produce la embajada a Roma como consecuencia de las persecuciones que contra los judíos se habían producido en su ciudad, ya es anciano. Es autor de una ingente obra de la que deberíamos de destacar por su

que consisten, incluso, en descubrimientos de inscripciones epigráficas y, sobre todo, de documentación papirológica, como el reciente descubrimiento de los papiros del Mar Muerto.

Algunos de estos hallazgos corroboran lo que las fuentes literarias afirman, esto es, la existencia de un prefecto de Judea en la época, llamado Poncio Pilato, de una aldea llamada Nazaret en Galilea, y, de forma más dudosa, la existencia de un hermano de Jesús, Santiago, además de un tetrarca de Galilea llamado Herodes, un Sanedrín de Jerusalén, y dos grandes estudiosos judíos de la época: Flavio Josefo y Filón de Alejandría, que nos suministrarán datos de la zona y de sus habitantes. Y basándonos, si no en los evangelios, sí en fuentes tan poco sospechosas de filocristianismo como el citado Flavio Josefo, Tácito, Suetonio y Plinio el Joven, y en el hallazgo arqueológico de una epigrafía conmemorativa que nos muestra un Poncio Pilato prefecto de Judea, podríamos afirmar que sí hubo un proceso romano contra un galileo llamado Jesús, que decía ser rey, que quien lo llevó a cabo fue el prefecto (procurador) Poncio Pilato,[7] y que como consecuencia de ese proceso el reo fue condenado y ejecutado en la cruz. Todo ello negado, en casos, por ciertos estudiosos y propagandistas.

Intentaré ceñirme lo más posible, por lo tanto, al proceso romano, soslayando, en la medida de lo posible, el entrar a debatir si hubo o no, uno, dos o tres procesos, aunque procuraré dar mi opinión al respecto, utilizando todos aquellos elementos de conocimiento que me permitan acercarme lo más posible a mi finalidad.

2. EL MARCO HISTÓRICO[8]

En el 63 a. C. entraba Pompeyo en Jerusalén y a partir de este momento se establece el poder romano en la Judea. Aún tuvieron tiempo los judíos para

---

interés para nuestro trabajo la «*Legatio ad Caium*» e «*In Flaccum*». Enamorado del helenismo, de la filosofía griega, amante del eclecticismo de Cicerón, de los pitagóricos, platónicos y estoicos, se le considera un avanzado del judaísmo y cercano al racionalismo griego. RENAN, E. *Histoire du peuple d'Israel*, París, 1893,5,347 ss. y 353 ss.

[7] Con la salvedad que el evangelio apócrifo de Pedro pone a Herodes como juez en el proceso.

[8] Esta reseña histórico-geográfica la he compuesto en base, fundamentalmente, a la información aportada por la breve pero interesante introducción llevada a cabo por NARDI a su obra *Il processo di Gesú re dei giudei*, Fasano di Puglia, 1966, y en base, además, a

poder disfrutar de su independencia lograda tras duras luchas contra el último de los Seléucidas (175-164 a. C.). Pompeyo respetó su culto y costumbres, aunque entregó varios territorios de la anterior Judea, tanto de la costa como del interior, que habían sido anteriormente anexionados y judaicizados por la fuerza, a la provincia de Siria, gobernada con dos legiones por el legado Marco Scauro.

Posteriormente Roma (César, Antonio, Octaviano) favorece el gobierno de Herodes el Grande que dirige el país controlando a los nacionalistas judíos, siempre prestos a revolverse, y halaga a Roma de quien, es consciente, tiene el poder. A la muerte de Herodes (4 a. C.) éste distribuye su reino entre sus hijos: a Arquelao le concede la parte más jugosa, Judea, Samaria e Idumea con el título de etnarca, y el control sobre la capital espiritual Jerusalén; a Herodes Antipas la Galilea y la Perea como tetrarca; y a Filipo la Transjordania, los territorios siríacos, la Batanea, Traconítida, Aurántida, Gaulanítida, Panias y la Iturea, también como tetrarca.[9]

Los judíos hartos de la crueldad de Arquelao, que imitaba a su padre en eso, envían una embajada a Augusto para solicitar que destronase al etnarca y, de alguna forma, lo consiguen, pero a costa de que Judea se convierta en una provincia romana procuratoria controlada por el *procurator Caesaris* que residía en Cesárea Marítima (en realidad un prefecto hasta Claudio). El *praefectus* o, posteriormente, *procurator,*[10] controlaba un territorio, incluida además la tutela sobre los citados reinos de Herodes Antipa y Filippo, de veintiochomil kilómetros cuadrados, con una población que no llegaba al millón de habitantes. Para ello contaba con cinco cohortes de infantería y un ala de caballería. En total, cerca de 3000 hombres. Una guarnición no excesiva para un territorio levantisco y peligroso. Una de esas cohortes (una cohorte se compone de entre 600 y 800 hombres divididos en centurias de 60/70 hombres, pero es probable que esas cohortes no llegaran a los 500 hombres) se hallaba

---

SCHÜRER, E. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesú Cristo*, Brescia, 1985; AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, cit.; RIBAS, J. M. *El proceso de Jesús de Nazaret*, Granada, 2004, y, también, a las noticias que transmite Flavio Josefo en su impresionante obra *Antigüedades judías*.

[9] Es Arquelao el que sale notablemente beneficiado, no solamente por recibir la mayor parte sino por ser la que más peso tiene en el pueblo judío, lo que se manifiesta por serle concedido un título superior, el de etnarca, sobre el de tretrarca de sus hermanos. SCHÜRER, E. *Storia,* cit., 1,418 ss.

[10] REGNAULT, H. *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ*, París, 1909, 46.

acantonada en Jerusalén, en la llamada torre Antonia, uno de los lugares en donde se producen los hechos que se van a comentar más adelante.

Además, habría que decir que la Judea fue gobernada desde Coponio, en la época de Augusto, por un prefecto subordinado al poder del *legatus augusti* de Siria. La pregunta que se podría hacer es si los *praefecti*, y, más concretamente, este *praefectus* de Judea, detentarían el *imperium*, y, más específicamente, el llamado *ius gladii*. Es decir, la jurisdicción criminal sobre los soldados allá movilizados que detentasen la categoría de ciudadanos romanos. Y, de forma, extensiva si el prefecto de Judea tendría la capacidad de emitir juicio en causas sobre naturales judíos que se hubieran visto envueltos en procesos que tuvieran como probable consecuencia la pena de muerte. Debemos de entender que así era en cuanto que por Flavio Josefo podemos saber que a Coponio se le concedió el poder de decidir sobre los casos capitales de naturales de la provincia sin someterse a lo dictado por el legado de Siria, y algo semejante ocurrió con los prefectos y procuradores sucesivos.[11] Pero trataremos esta cuestión de forma extensa más adelante.

La misión del prefecto iría más, mucho más allá. Como efectivo recaudador en la provincia del tributo, un *stipendium*, que sería de capitación, y que sabemos que existía y que era pagado en parte, probablemente, en moneda de plata, pero que desconocemos a cuánto ascendía. En definitiva, por ésta y por otras razones, el prefecto Pilato tendría la capacidad jurídica para dictar sentencias de muerte sobre súbditos judíos y, por lo tanto, los pasajes de los evangelios que se refieren a ello no incurrirían en contradicción.[12]

2.1. Judea, Galilea y Samaria a principios del siglo I

Al comienzo del periodo romano existían tres regiones con predominio de población judía: Judea, Galilea y la Perea. Lo que no quiere decir que fueran de población exclusivamente judía. En las citadas regiones se encontrarían, además, minorías más o menos importantes de griegos, sirios, egipcios, etc... E, incluso, existirían ciudades en las que la población judía no sería seguramente mayoritaria, tal cual ocurría en Egipto, en relación a los egipcios, con

---

[11] SANTALUCIA, B. *Lo portarono via e lo consegnarono al governatore Ponzio Pilato (Matth. 27,2). La giurisdizione del preffetto di Giudea,* in AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, cit. 88 ss.

[12] REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, cit. 49 ss.

ciudades fuertemente helenizadas, o en Galilea con Tiberíades y Séforis, en relación a los judíos.

Pompeyo, Gabinio y Herodes el Grande promovieron la cultura helenística y ampararon la reconstrucción y la repoblación de las ciudades helenísticas destruidas por las guerras.[13] No cabía otra habida cuenta que lo griego se había convertido en un modelo a seguir en virtud de su nivel cultural y de su capacidad para convertir los ámbitos en los que se establecía en fuentes de riqueza y desarrollo económico general. Lo mismo ocurrió, en parte, con los judíos asentados a lo largo y ancho del Mediterráneo, a los que como veremos, los romanos trataron con exquisita consideración hasta que decidieran sofocar su nacionalismo con la destrucción del templo de Jerusalén.

Galilea de donde era originario Jesús, no entra dentro de la órbita del prefecto de Judea. Su jurisdicción pertenece, como ya he dicho, a Herodes Antipa. Galilea tiene un peso especial en toda la historia del proceso no sólo, por la obviedad, de que el principal protagonista fuera de allá, sino porque, en todas las fuentes se recuerda a sus habitantes como belicosos y prestos a la revuelta. Había dos Galileas: la superior y la inferior. Al norte la limita la Fenicia (el territorio de Tiro) y Siria. Al oeste el territorio de los Ptolomeos, al sur la Samaria y al este el reino de Agripa. Esto quiere decir que los galileos, judíos de raza y religión, para trasladarse a Jerusalén en Judea, debían de atravesar el territorio de los samaritanos, que aunque judíos de religión, no seguían la línea ortodoxa y eran considerados por el resto como impuros.[14]

De los galileos dice Josefo que son bravos, que históricamente han resistido a muchas invasiones, que son formados en la guerra desde muy jóvenes. Al contrario de la visión que ha dado hasta hoy la tradición cristiana, la región era fértil y muy poblada, con ciudades de más de quince mil habitantes, siendo un gran centro caravanero, con un comercio importante, y mezcla de razas y religiones, sobre todo en los núcleos más urbanizados.[15] Séforis y, posteriormente, Tiberiades, ciudades fundamentalmente paganas, es decir, no hebreas, fueron, sucesivamente, sus capitales. Por lo tanto, es un lugar de grandes contrastes. Por un lado riqueza, por otro lado miseria, o, al menos, escasez. Un sector de la población, probablemente mayoritario, de cultura y creencias hebreas, que se considera originario, y que encuentra rodeado de gentes consideradas extranjeras, paganas y, por lo tanto, impuras.

---

[13] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,37.

[14] Probablemente porque no los consideraran judíos de raza.

[15] Flavio Josefo, *De bello iudaico*, 3,3,2.

Sin embargo, no sería la lengua, precisamente, la que podría determinar quien era hebreo y quien no lo era. En Galilea se hallaba extendido el arameo, pero al contrario de lo que se pensaba, se hallaba fuertemente helenizada y muy probablemente los habitantes fueran bilingües. La lengua materna de muchos hebreos era el griego, además del arameo. Un sirio y un galileo podían perfectamente entenderse puesto que el arameo iba más allá de las fronteras políticas. La lengua hebrea se reservaría para la liturgia, y, en algunos casos, ni tan siquiera eso.[16]

Ya en tiempos de Quirino, Judas el Galileo se subleva como oposición al censo que lleva a cabo aquél, y que tiene como pragmática finalidad el conocer el valor de las propiedades de forma que Roma pueda recabar, con conocimiento de causa, el tributo a los judíos. La revuelta, por lo tanto, tiene una base fuertemente religiosa y nacionalista, conceptos ambos que en Palestina se confunden. No cabe pagar un tributo al César puesto que sería tanto como reconocer la existencia de un ente igual o superior al Dios único.[17] De Galilea vendría para los romanos, y no sólo para los romanos sino también para los propios judíos de Judea, todo lo malo. De ahí que el origen de Jesús no constituya sólo una mera anécdota y que en el conjunto del relato evangélico se descubran, aquí y allá, casi imperceptibles, detalles de desprecio hacia lo galileo.[18]

Samaria, tal como se ha dicho, se ubicaba en el corazón de Palestina, entre Galilea, al norte, y Judea, al sur. Los samaritanos fueron arrancados de su lugar de origen e instalados por los asirios en ese territorio donde se produjo una mezcla con los nativos en un tiempo lejano. Algo a lo que, por otra parte, los asirios eran muy asiduos. Lo hicieron también con los judíos y con otros pueblos. Pero los samaritanos mantuvieron el monoteísmo y la cultura hebrea, ya fuera porque se mantuviera en sí mismo por la dedicación de los propios samaritanos, ya fuera porque posteriormente su culto se expandiera de nuevo por la región.[19] Para los hebreos los samaritanos eran impuros. Para los samaritanos, por el contrario, ellos, los samaritanos, eran los verdaderos hebreos y el pueblo elegido.[20]

---

[16] VIDAL-NAQUET, P. *Il buon uso del tradimento*, Roma, 1980, 108.

[17] HOFFMANN, CH. *Le procès de N. S. Jésus-Christ devant le Sanhédrin et Ponce-Pilate*, París, 1886, 84 ss., 132.

[18] Como cuando los fariseos dicen que de Galilea no sale ningún profeta, Juan 7,52; Jesús andaba por Galilea y no por Judea porque los judíos buscaban matarle, Juan 7,1.

[19] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,42.

[20] Parece que existe todavía un grupo de samaritanos descendiente de aquellos originarios que mantienen el arameo como lengua de culto y vive de forma endogámica. Alcanzarían a unos 600 en el año 2005 viviendo en torno a Nablús, trasladados posteriormente a Tel Aviv.

De los hebreos les separaba un odio secular proveniente de la destrucción de su templo en el monte Garizim por Hircano, rey de los judíos, en el 128 a. C. y, posteriormente, su ciudad más importante, Sicam. Reconocen a Moisés como único profeta, no aceptan la tradición oral del Talmud y se rigen únicamente por los cinco libros de la Torá. Su idioma es una variante del arameo. Además, parece que fueron buenos aliados de los romanos, desde que Pompeyo liberara la Samaria de los Asmoneos, e, incluso, fueron reclutados por aquellos como auxiliares para sus ejércitos. Se destacaron en éste como fieles y bravos guerreros, descollando, especialmente, los de la ciudad de Sebaste.[21] Por esta razón, porque los consideraban impuros, y, por otras razones, eran despreciados por los hebreos. Cuando Jesús sale a Jerusalén desde Galilea, evita pasar por Samaria. Se sabe que los samaritanos están al acecho de los peregrinos para robarles (no tanto el medio siclo, que ya habría sido recolectado y enviado a Jerusalén, como el dinero, los bienes y los animales que pudieran portar con ellos).[22] Jesús dice a sus discípulos: «no andar entre gentiles, ni entréis en las ciudades de los samaritanos.»[23]

Por esa razón llama la atención la alusión de Flavio Josefo a un incidente que se produjo antes del proceso de Jesús motivado por los samaritanos. Parece que estos entraron en la ciudad y arrojaron osamentas humanas sobre el pórtico del Templo durante la noche (ya que durante la fiesta del pan ácimo o de la Pascua los sacerdotes acostumbraban a abrir las puertas del edificio a esa hora). Desde entonces, dice Josefo, se prohibió la entrada de los samaritanos al recinto.[24]

En cuanto a la Judea, Pompeyo había declarado Siria provincia imperial y aprovechando una guerra civil en Judea entre Hircano y Aristóbulo, por medio de un fuerte pago, decide apoyar al último. Sin embargo, cuando llega a Jerusalén ésta se subleva contra los romanos lo que le supondrá uno de los muchos asedios que va a sufrir la ciudad santa de los judíos. Gabino toma la capital y Judea se suma a la provincia de Siria, siendo destruidas todas la murallas, con la prohibición de restaurarlas y siendo sometida la población a

---

[21] *Civitas Sebastenorum* (Dig. 33,1,21,3). *Ala I Gemina Sebastenorum*. REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, 52 y n. 5; RENAN, E. *Histoire*, cit. 5,311 y n. 3.

[22] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,336.

[23] Mateo, 10,5; MORDECHAI, A. *E Gesù viene in Gerusalemme*, cit. 42.

[24] Comentario de Josefo que no concuerda con la prohibición de entrada de los extranjeros al templo, ¿no eran, acaso, los samaritanos considerados extranjeros por los judíos?; ¿no eran impuros?; ¿qué es lo que se prohíbe entonces?; ¿la entrada, incluso al pórtico, es decir, al lugar en el que sí podían acceder los extranjeros?

un fuerte impuesto que durará un tiempo. La monarquía sacerdotal fue suprimida y reemplazada por un gobierno aristocrático, el país dividido en cinco regiones que podrían haberse constituido en la forma de *conventa iuridica*, a cuya cabeza se estableció un Sanedrín con jurisdicción delegada del legado de Siria.

Con César, a su vez, se restablece el poder de Hircano que había prestado valiosos servicios militares contra Pompeyo. César nombra a Hircano Antipater un epítropos, una especie de procurador, respetando las costumbres locales y, además, por medio de senadoconsulto, le declara a él, a su familia y a todos los judíos *socii eta amici*.[25] La Judea era importante para los romanos, no tanto por su valor en sí, sino porque era la puerta de la rica provincia de Egipto, el granero de Roma, y porque el peligro parto siempre estaba presente.[26]

Los diferentes gobernadores (primero prefectos y después procuradores) de la Judea[27] debieron de mantener siempre una relación tirante y difícil con la oligarquía en torno al Sanedrín y con el conjunto de la población hebrea en general. La sede del gobernador no se hallaba en Jerusalén, sino en la mucho más helenizada Cesárea Marítima.

En cuanto a la autonomía de los judíos en materia administrativa, jurisdiccional, e, incluso, penal, habría que decir que desde mucho antes la comunidad judía había sido privilegiada por la autoridad romana, tal como se ha dicho, en diferentes partes del imperio con una serie de concesiones. En todo caso la administración romana, tanto la de época republicana como la de la época de Augusto, actuó con gran liberalidad en cuanto al respeto al culto religioso particular de cada territorio. Tal hecho es reconocido por muchos, incluso por los autores judíos de esta época.[28] Esto en lo tocante a las creencias debió de ser

---

[25] El término *socius* tiene en el campo del derecho público la acepción de estado extranjero con el que Roma establecía un tratado de alianza (*foedus*) y el término *amicus*, además de significar en la sociedad romana el máximo valor en las relaciones interpersonales, en las internacionales suponía un tratado de amistad (*foedus amicitiae*) que se convertía en un *foedus aequum*, de acuerdo al cual ninguna de las partes pierde el *ius belli et pacis*, esto es, el derecho a ser defendido por la otra parte en caso de ser atacado, pero manteniendo el derecho a declarar la guerra a terceros. REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, cit. 5 ss.

[26] REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, cit. 47.

[27] Coponio circa 6 p. C; Marco Ambibulo del 9 al 12; Annio Rufo del 12 al 15; Valerio Grato del 15 al 26; Poncio Pilato del 26 al 36; Marcelo del 36 al 37; Marullo del 37 al 41. SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,469 y 470.

[28] Flavio Josefo, *Contra Apionem* 2,73; Filón de Alejandría, *Legatio ad Caium* 153 y 311.

ejemplar. Sin ir más lejos se sabe que habitaban todo un barrio de Roma al otro lado del Tíber,[29] que debían de ser numerosos, que contaban con más de una sinagoga en la que se reunían y seguían las enseñanzas de la Torá, que hacían colectas de primicias y demás impuestos religiosos, que después trasladaban a Jerusalén, en cuyo Templo llevaban a cabo sacrificios a través de personalidades delegadas, que fueron incluidos en el censo de la *plebs frumentaria*, y que, en los casos en los que coincidía con el *sabbath* en el que no les era permitido aceptar nada, se les reservaba su *portio* para el día siguiente.[30]

La comunidad de judíos de Cerdeña habría obtenido de César la jurisdicción civil, la de Asia Menor la de su liberación del servicio militar, y la de Alejandría cierta autonomía en materia religiosa junto con el derecho de ciudadanía, y, probablemente, la posibilidad de acceso a cargos municipales, lo que en algunos momentos entrará en inevitable contradicción con sus creencias. En cuanto a su capacidad en materia penal –no tenemos más que ver la soltura con la que se mueve y actúa la mano punitiva del Sanedrín en la persona de Pablo de Tarso– es seguro que investigaba, inquiría, requería, arrestaba y sometía a castigos a sus correligionarios.[31] Sin embargo, tenía el límite de la pena de muerte a la que no podía someter a ningún ciudadano, ni siquiera a un miembro de su comunidad carente del estatus de ciudadano romano, por muy grave que fuera el delito cometido.[32]

Estas objeciones a la autonomía que gozaban los judíos son serias y se asientan en fuentes varias: un pasaje de Estrabón, en el que habla en general de las «provincias», en diversas noticias aportadas por Flavio Josefo, en el evangelio de Juan y en las Actas de los Apóstoles. Se defiende que toda la administración se rige en base a la administración y las leyes romanas, y en general, que para reunir el Sanedrín se requería el permiso de la máxima au-

---

[29] Probablemente muy cerca del que ha sido hasta hace poco el barrio judío, cerca de la isla Tiberina y el teatro Marcelo, y en donde se asienta la sinagoga y el actual museo hebreo.

[30] Filón afirma que los judíos que habitan el *Transtiber* eran libertos que habían sido llevados como esclavos a Roma y a los que se les habían respetado sus creencias monoteístas. Filón lo sabe bien pues estuvo en contacto con esa comunidad, quien le acogió y hospedó, cuando se dirigió desde Alejandría con la intención de entrevistarse con el emperador. *Leg. Cai*. 155 ss.

[31] Lo que se desprende de la lectura de las Actas de los Apóstoles 4,1; 5,17-26; 5,27-41; 8,1; 9,1-2; 22,4-5; 22,19-21;. Sin embargo, recientemente se ha puesto en tela de juicio el que esos privilegios fueran concedidos de manera general a todas la comunidades judías. NEMO-PEKELMAN, C. *Rome et ses citoyens juifs (IV-V siècles)*, París, 2010, 21 ss.v

[32] SANTALUCIA, B. *Lo portarono*, cit. 95 ss.

toridad romana, o la de aquella en la que se había delegado.[33] Ahora bien, la autoridad judía podía arrestar a los acusados de delitos religiosos o civiles, podía detenerlos y encarcelarlos preventivamente, podría, incluso, enjuiciar ciertos delitos sometidos a penas inferiores, pero en ningún caso, podría ni reunirse para conocer casos en los que se ventilaba la pena de muerte, ni emitir condenas como la *crucifixio*, ya que tal cosa, no estaba en manos de ser concedida por el que detentaba el *imperium* en esa provincia, puesto que el *imperium* que había sido delegado, no se podía, a su vez, delegar.[34]

2.2. El problema judío

En este sentido, la autonomía que gozaba la minoría judía en las diferentes partes del imperio no parecía llevarse bien por el resto de los ciudadanos que en más de un caso parece que protestó por ello, entendiendo con dificultad que pudieran formar parte de la oligarquía dominante del país individuos que no sólo no adoraban, sino que negaban a los propios dioses de la polis de cuya máxima representación querían formar parte.[35] Las comunidades judías tendieron a la expansión por las ciudades del oriente romano, presionadas por la inestabilidad de la zona que originariamente habitaban, por las diferentes guerras con sus vecinos, pero, probablemente, también por su reconocida habilidad para los negocios. En una carta que el rey idumeneo Agripa dirige a Calígula se mide el alcance de dicha expansión.[36] No dejarán de ser fuente de problemas como lo demuestra la epístola que el emperador Claudio envía a los ciudadanos de Alejandría exhortándoles a que convivan con los judíos y a éstos a que se conformen con las ventajas que se les ha concedido.[37]

---

[33] HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 84 ss.

[34] HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 101; En esta línea Dig.1,21,1,1 (Pap. 1 *quaest*.). Según el pasaje de Papiniano está en los *mores maiorum*, y por lo tanto es cosa que viene de antiguo el que el *imperium* que ha sido recibido por delegación no se puede transferir a terceros. Así mismo Dig. 1,21,5pr. (Paul, 18 *Plaut*.).

[35] TROIANI, L. *Commento storico al 'Contro Apione' di Giuseppe*, Turín, 1977, 160 y 200.

[36] Filón de Alejandría, *Leg. Cai*. 281. En un detalle recogido en el propio Filón se observa el tipo de negocio al que podía dedicarse la comunidad judía. Muy probablemente el del comercio y el préstamo con interés, ya que la razón de una de las visitas de Agripa a la ciudad es devolver una cantidad considerable que le había sido prestada. Filón de Alejandría, *In Flaccum* 28; Flavio Josefo, *Antiquitates iudaicae* 18,59.

[37] SIMON, M. *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, París-La Haya, 1962, 20 ss.; SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,487.

Esta convivencia entre paganos y hebreos debía resultar sumamente difícil. Para los hebreos todo lo que tocaba un pagano era impuro y por lo tanto para consumirlo o utilizarlo debía previamente purificarse. Los métodos de purificación eran esencialmente el agua y el fuego. Por otra parte, muchos productos no se podían consumir a causa de que en su proceso de elaboración no se habían seguido las normas establecidas por los preceptos religiosos.[38] Esto en una sociedad en la que unos y otros se hallaban tocando debía de producir inevitablemente muchos malentendidos y no pocas incomprensiones, y, sobre todo, una automarginación de los grupos hebreos, especialmente en las ciudades en las que no constituían mayoría.

Estas ventajas debieron ser amplias, y como digo, no sólo en la propia Judea, sino en la ciudades en las que había colonias judías, cosa que conllevará roces y dificultades con los indígenas. Por sólo poner un ejemplo, mientras que en Britania y en la Galia se impuso el culto al emperador a la Judea se le eximió de tal obligación, que como sabemos, era importante para los romanos, no tanto por su significación religiosa, sino por la profunda e inescindible significación política. Téngase en cuenta que el culto al emperador comienza precisamente en las provincias, y no en Roma, y, es probable, que los *koiná* helenísticos de Asia fueran unos adelantados a este respecto. Es probable que las polis de Asia y la Bitinia fueran las primeras en aceptar estatuas del emperador en sus templos. Una estatua suponía un culto, uno o varios sacerdotes elegidos entre los personajes importantes de la ciudad, unas fechas de celebración, sacrificios y toda la parafernalia que este tipo de celebraciones suponía en el mundo antiguo y, en especial, en la tradición romana. A su vez supondría un acto de reconocimiento de la autoridad romana por los estamentos de la población quienes hacían fe de aceptar de buen grado una nueva divinidad en su panteón. Tal fenómeno no conllevaría grandes problemas para mentalidad griega, que compatibilizaba sin dificultad su tradicional politeísmo con el racionalismo filosófico, pero sí para la mentalidad judía, cerradamente monoteísta y exclusivista.[39] Esa es la razón por la que se hacen excepciones con las poblaciones judías.

Por poner otro ejemplo, las autoridades romanas aceptarán que los extranjeros, incluso romanos, que traspasen los límites del Templo sean considerados reos de muerte (un soldado que había cogido un rollo de la Torá por capricho fue condenado a esa pena por el procurador Cumano). Y parece que esa

---

[38] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,117.

[39] GUIRAUD, P. *Les asamblées provinciales dans l'Empire romain*, París, 1887.

protección se extendió a las sinagogas. Además, exoneran al hebreo de presentarse el sábado o en fiesta judía ante un magistrado romano. Le conceden una amplia autonomía en materia civil e, incluso, penal. Sólo desde Calígula empezarán a cambiar las cosas, que son reconducidas posteriormente de nuevo por Claudio a una sutil condescendencia.[40]

Porque, parece ser, que cuando en una ciudad se instalaba una colonia judía se producía una automática tendencia a su expansión dentro de la propia ciudad. Primero, enraizando sus negocios, por lo general florecientes, en la urbe, y llamando, posteriormente, a más judíos a unirse a ellos, y reclamando, por último, como parece que ocurrió en Alejandría, los cargos y magistraturas de la ciudad, pero sin abandonar sus creencias originales, que, en virtud del monoteísmo que practicaban, les llevaba a rechazar, tal como se ha dicho, a las divinidades protectoras de la ciudad que habitaban, y que, en casos, administraban, produciéndose una evidente contradicción que alimenta un continuo estado de tensión, lo que preocupaba a las autoridades romanas, hasta el punto de que se hablaba del problema judío.[41]

Por eso, cuando en Roma coincide un emperador que tiene poco o ningún cuidado por la cuestión judía las poblaciones aprovechan, tal como ocurrió en Alejandría, para arremeter contra ellos. Una de estas agresiones nos fue contada en directo por uno de sus próceres. Todo se inició con la visita del rey judío Agripa a la ciudad. Las autoridades helenísticas de la ciudad organizaron mimos en el gimnasio ridiculizándolo, se excitaron las más bajas pasiones de la muchedumbre que atacó los barrios y casas judías, con la no intervención, si no la colaboración, del gobernador Avilio Flaco, quien promulgó un edicto privando a los judíos del derecho de ciudadanía y negándose a remitir al emperador una carta que había presentado Agripa, todo ello en la idea de que era acorde con la voluntad del propio emperador. Se hirió, se robó, se mató, privada y públicamente, se obligó a las mujeres judías a que comieran carne de cerdo en el circo ante el público alejandrino. En el mismo lugar se flageló a los patriarcas judíos, a causa de lo cual murieron varios de ellos. Se quemó a padres de familia frente a sus casas.[42]

La apertura de estos *progroms* no sabemos de cuándo arranca. Pero en todo ese proceder llama la atención una cosa: la turba profana las sinagogas judías colocando la estatua del emperador. Parece como que despreciara a quien le

---

[40] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,465.

[41] MANFRIN, P. *Gli ebrei sotto la dominazione romana*, Roma, 1897, 4,195.

[42] Filón de Alejandría, *In Flaccum* 58 ss. 73 ss. 96.

desprecia. ¿Existiría también alguna razón económica? Por lo que se desprende de lo que narra Filón las comunidades judías son florecientes allá donde van.[43] El propio Filón es un representante de ese bienestar económico. Es un hombre rico y poderoso, respetado por el dominador romano. Todo lo que sucedía en el año 38 p. C. nos lo relata el mismo, a pocos años de la muerte de Jesús.

Resultado de todo ello, Flaco, el legado romano que no sólo permitió, sino que alimentó la represión de los judíos alejandrinos, será conducido a Roma, condenado al exilio en una isla del Egeo y muerto al poco tiempo por orden del emperador. En Alejandría, sin embargo, la tensión no decreció. En el 40 ambas partes de la población enviarán una representación, cada una por su lado, a Roma. Al frente de la de los judíos Filón, al frente de la de los alejandrinos, Apión. Ganó este último y el partido antijudío de Roma. La legación hebrea mereció todo tipo de humillaciones y desprecios por parte del emperador. Sin embargo, una vez muerto Calígula, una de las primeras medidas de su sucesor Claudio será la de restituir a los judíos de Alejandría todas las prerrogativas que habían tenido y ese cambio de tendencia se refleja en la carta dirigida a los alejandrinos mencionada más arriba.[44]

En definitiva, queda claro, por un lado, que la autoridad judía, el Sanedrín, podía conocer de los casos que atentaran a las leyes religiosas, juzgar, condenar y aplicar todas las penas, excepto la de muerte. Esta quedaba reservada a la autoridad romana. Pero, incluso, podía emitir sentencias de muerte por un hecho grave contra las leyes judías, el problema era que no podía llevarlo a ejecución. Pero también queda claro, por otro lado, que existían fuertes grupos de presión pro y antijudíos, que actuaban en Palestina y en su entorno, y también en Roma. Todo ello hay que considerarlo para poner en su debida dimensión el papel de las autoridades, tanto judías como romanas, y también, el papel del pueblo.

La autoridad romana, por el contrario, en virtud de su *imperium*, podía conocer de todo,[45] pero sin embargo, de hecho, y más en las zonas conflictivas como ésta de Judea, se limitaba a las cuestiones que afectaran al orden público o en relación a ofensas graves contra el emperador.

De ahí que la autoridad judía, que pretendía la condena a muerte de Jesús, se viera impelida a conducir al reo ante la autoridad romana y a cambiar su

---

[43] Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 280-283.
[44] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,478.
[45] Dig. 1,18,4 (Ulp. 39 *ed.*) = Dig. 1,16,8.

denuncia por blasfemia por la de incitación a la sedición, ya que la primera, en virtud del derecho romano, no sería considerada tan siquiera por el juez romano, y, sin embargo, la segunda sí, correspondiéndole, además, la pena capital.[46]

Otra cuestión es cuál era ese derecho judío que se supone se aplicó a Jesús en su comparecencia ante el Sanedrín. Hay que tener en cuenta que el derecho judío, al contrario que el derecho romano, se asentaba en un principio teocrático y por lo tanto difícilmente se le puede considerar como un derecho laico. En el derecho romano las conductas humanas se juzgaban independientemente de la relación personal de los individuos con los dioses. Por supuesto, que existían leyes que contemplaban como *crimen* la impiedad, el sacrilegio, etc... Pero, en su conjunto, el romano es un derecho independiente de las leyes divinas, autónomo, lo más parecido a un derecho moderno, sin ocultar que sus orígenes se hallan en el derecho sacro. Pero supo evolucionar y convertirse en independiente de la religión que lo había acunado.

No ocurría lo mismo con el derecho judío que se sujetaba a la letra de la Ley, la de Moisés o Torá. Esta ley es la de la revelación al pueblo de Israel de los designios divinos convirtiéndose automáticamente éste en el pueblo elegido. De ahí la importancia de cumplir con los mandatos y normas revelados, y la esclavitud intelectual que tal cosa supuso para el pueblo hebreo. Evidentemente, como hemos podido comprobar, existirán corrientes más o menos radicales que se ajustarán en mayor o menor medida a lo estrictamente establecido por ésta. Mientras que la Torá constituye la ley escrita, la Mishná constituye la ley oral, transmitida a lo largo de los siglos, que fue codificada y redactada a finales del siglo II p. C. en un proceso laborioso que arranca desde la primera mitad del siglo I p. C. Posteriormente, la Mishná, conocida posteriormente como Guemará, fue comentada, y en función de quiénes lo hicieron y dónde se hicieron los comentarios se conoció como la de Babilonia y la de Jerusalén. Todo ello constituye el Talmud.

A nosotros nos interesa la Mishná porque es aquí donde se encuentran los elementos esenciales del derecho penal judío. La cuestión es si en este código podemos encontrar el derecho penal judío vigente en época de Jesús. La Mishná recoge esencialmente la tradición de los comentarios fariseos a la ley, pero en la primera mitad del siglo I existían, como hemos comentado

[46] SANTALUCIA, B. *Lo portarono*, cit. 103.

anteriormente, otras corrientes, alguna de ellas como la de los saduceos, con mucha fuerza y representación en la superestructura del poder hebreo. La cuestión está en si la Mishná, terminada de codificar en el siglo II, sufrió o no grandes modificaciones en relación a lo que regía 150 o 170 años antes, época en la que se produjo el proceso de Jesús.[47] Y en este sentido discrepan los especialistas.[48]

Como se puede comprobar la situación era bastante frágil y peligrosa para cualquier gobernador que quisiera conservar la paz, las buenas relaciones con los indígenas, y, como consecuencia, su propia cabeza, que podía verse en peligro por dos lados. El uno, el de las fuerzas judías, que reclamaban su independencia y que, como hemos podido observar, envían legaciones a Roma con cierta naturalidad, sabiendo que allá hay quien les escuche. El otro, el de la previsible rendición de cuentas una vez en Roma, teniendo presente que el emperador en el poder, Tiberio, no se caracterizaba, precisamente, por la comprensión de los actos de sus representantes. Además, Roma era tradicional aliada de Herodes, quien, verdaderamente, era el que les sacaba las castañas del fuego a los romanos en zona tan complicada. Augusto, además, siguiendo la costumbre de sus antecesores, quiso confraternizar con los judíos y, con esa finalidad, les hizo algunos obsequios y respetó su culto.[49] De la misma forma actuaron otros representantes importantes de la plutocracia romana, tales como su amigo Agripa y la propia Livia.[50] Las cosas cambiaron con Tiberio, pero, probablemente no tanto.[51] En resumidas cuentas, nadie podría negar que el ser gobernador en esa zona era ponerse en el filo de la navaja. La rebelión que en años posteriores se va a producir terminará con la paciencia de los romanos desencadenando la brutal represión de Tito, la destrucción del Templo, con todo lo que eso conllevaba en lo material y espiritual, y el inicio de la diáspora judía.

---

[47] IMBERT, J. *Le procès de Jésus*, París, 1999, 16; VALPUESTA, M. *Jesús de Nazaret frente al derecho*, Granada, 2011, 176.

[48] IMBERT, J. *Le procès*, cit. 44, sería quien encabezase esta línea, y BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, ed. 1969, 216 ss., la contraria.

[49] Hasta el detalle de ofrecerles una *suovetaurilia perpetua* en el templo de Jerusalén en versión hebrea, esto es, eliminando de los tres animales a sacrificar –toro, carnero, cerdo– este último, sustituyéndolo por otro carnero, al ser aquel considerado impuro por los judíos, tal como nos lo cuenta Filón de Alejandría, *Leg. Cai*. 317.

[50] Filón de Alejandría, *Leg. Cai*. 319.

[51] Filón defiende que Tiberio fue respetuoso con las costumbres judías, pero quizás consista en un recurso retórico para contrastar con la actitud de Cayo Calígula. *Leg. Cai*. 304 ss. y en otros puntos a lo largo de la obra.

Ya a la entrada del citado Coponio, tal como se ha dicho, se sublevan los judíos encabezados por un tal Judas de Gamala, galileo para más señas, y aunque la revuelta es inmediatamente ahogada el sentimiento de odio hacia los romanos se expande. Para los judíos el dominio romano es sumisión férrea, pago de tributos e introducción de símbolos foráneos ajenos a la tradición y creencias propias. Una administración muy diversa, probablemente, a aquella helenística de los gobernantes Seléucidas. Ese odio hacia los romanos se materializará en grupos radicales de nacionalistas, entre los cuales cabría destacar a los zelotas, ultranacionalistas que propenderán a movilizar al resto de la población contra sus represores.

2.3. Los saduceos

Desde el punto de vista religioso, de los dos grupos fundamentales de sacerdotes, los saduceos se habían acomodado al dominio romano, se habían helenizado, no creían en la transmisión oral, practicaban un hebraísmo ajustado a la letra de la Torá, lo que les convertía, en ocasiones, en justicieros crueles. Lo cual no era óbice para que admitieran con benevolencia una aplicación no tan estricta de las leyes religiosas y que, tradicionalmente, fueran cercanos a una helenización más o menos profunda, en la medida que habían comprobado que su posición en el mundo en que vivían era más fácil de mantener y afirmar en un ambiente cultural prohelénico. Esto les condujo a tensiones internas en su seno, sobre todo a partir del movimiento de los Macabeos.[52] No creían tampoco en la resurrección de los muertos, ni en una vida en un mundo futuro, ni en los ángeles. Son los descendientes de la casa de Zadok (de ahí lo de zedukim, *saddûqîm*, o saduceo).

En general parecen representar a la antigua oligarquía judía pero no existe tanta información para ellos como la hay para los fariseos, y la que existe, en gran parte está extraída de los que fueron sus enemigos, por lo que no tiene gran fiabilidad. Según Flavio Josefo eran gente vinculada a la aristocracia y no tenían el pueblo junto a ellos. Pero, como sabemos, Josefo era fariseo. Lo que queda claro es que en época de Jesús controlaban el templo de Jerusalén y el gran Sanedrín de la ciudad, que fue a Caifás, el sumo pontífice, un sadu-

[52] El de los Macabeos es un movimiento de liberación contra la política de helenización forzada llevada a cabo por la monarquía seléucida, como consecuencia del cual se establece la dinastía judía de los Asmoneos a partir de mediados de la mitad del siglo II a. C. hasta mediados del siglo siguiente.

ceo, a quien se entregó al reo Jesús, y que fue éste el que dio los primeros pasos para acusarlo ante las autoridades romanas.[53]

2.4. Los fariseos

El otro, el de los *prushím* (separados) o fariseos, cuyo nombre indica santidad o separación del mal y de todo lo impuro, se había hecho, a nivel popular, con el poder espiritual y aplicaba la interpretación de la tradición viviente, que habían abandonado los anteriores, puesto que entendían que existía una tradición oral que completaba la Torá, aplicando la ley escrita a las circunstancias de cada caso concreto. De los saduceos les separaba un sangrienta historia de cuando estos apoyaron a Hircano I y sus descendientes (134-76 a. C.), los cuales les sometieron a una terrible persecución, aunque luego fueran rehabilitados. A partir de la destrucción del Templo en el 70 se harán con el total liderazgo religioso, serán responsables de la codificación de la tradición oral y se vincularán a la línea rabínica de los doctores de la ley desplazando definitivamente a los saduceos.

Creían en la resurrección y que tras la muerte habría premios o castigos en función de los comportamientos en este mundo. En función de cómo fuera ese comportamiento, uno podría dirigirse hacia la salvación, siempre que el destino colaborara un poco. La salvación la explicaban por la reencarnación de las almas, que creían inmortales, en otros cuerpos. Pero únicamente las almas buenas podían reencarnarse.[54] Entendían que la Torá podía ser interpretada por el pueblo sin necesidad de intermediarios y que lo que importaba era la fe. Por lo tanto, incurrían en cierta contradicción al poner en tela de juicio el papel del sacerdocio y, sobre todo, el de los grandes pontífices.

Ellos fueron los que acuñaron la oración *Avinu shebashamaim* («padre nuestro que estás en los cielos...). De la tierra al cielo el camino lo hacía el creyente por sí mismo. No había separación entre religión y moral. El fariseísmo explicó el pecado y el arrepentimiento como el retorno a Dios en el que se encuentra el perdón. Y preconizaban el sacrificio colectivo frente al sacrificio particular con la intención de limitar la influencia de la aristocracia oligárquica de los saduceos. Precedían en grado a los levitas, sacerdotes de la tribu de

---

[53] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 13,10,6; 18,1,4; *De bell. iud.* 2,8,14; SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,487 ss.

[54] Flavio Josefo, *De bell. iud.* 2,8,14.

Leví, quienes actuaban en el servicio religioso en calidad de ayudantes. Y se beneficiaban, al igual que estos, de todas las cargas que los creyentes estaban obligados a entregar, que no eran pocas.

Se hallaban divididos en varias escuelas. Dos importantes: la de Hillel y la de Shamai. Cuando alguien va a preguntar por el camino del bien a uno de los maestros fariseos éste le contesta: «No hagas a tu prójimo aquello que sea odioso a tus ojos». Por lo tanto, y como se puede comprobar, no muy lejos de lo predicado por Jesús, a quien algunos han considerado fariseo. A nadie le puede extrañar, por lo tanto, que con semejante doctrina y una vida acorde a lo que predicaban, muy lejos del ejemplo de los saduceos, tuvieran gran predicamento entre el pueblo, ante el cual gozaban de una gran autoridad y, pudiera ser, que controlaran en parte el propio Sanedrín.[55]

Lo que si parece claro es que controlaban gran parte de las sinagogas donde era relevante el estudio de la Torá. Para Flavio Josefo –que volvemos a recordar era fariseo, o, por lo menos, así se presenta él así mismo– los saduceos son rudos, descorteses con el extranjero y tienen mala relación con el pueblo, además son exageradamente duros en la aplicación de las leyes, al contrario de los fariseos, y, cuando se hallan en el poder, tienden a dejarse guiar por estos, muy a su pesar, pues de lo contrario el pueblo, según dice Josefo, no los soportaría.[56]

La gran catástrofe que supuso la destrucción del templo de Jerusalén recayó fundamentalmente sobre los saduceos cuya imagen y posición en la historia del pueblo hebreo va a ir difuminándose en favor de los fariseos que se irá, por el contrario, reforzando.[57]

2.5. Los esenios

Por último, existía un tercer grupo que merece ser destacado, el de los esenios, que se caracterizaba por un rigorismo exacerbado y por hallarse, si no enfrentado, si desentendido de la jerarquía religiosa y, especialmente, de la de los saduceos. Vivían independientemente en comunidades autónomas te-

---

[55] Talmud Bab. Shabbat. 31a; MORDECHAI, A. *E Gesù viene in Gerusalemme*, cit. 48 ss.; TROIANI, L. *Commento storico*, op. cit. 194; SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,472 ss.

[56] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 13,10,5; 13,10,6; 17,2,4,41; 18,1,4,16 y 17; *De bell. iud.* 2,8,14.

[57] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,500.

niendo como fin la virtud y el cumplimiento de una serie de preceptos cuyo rigor variaba de unos a otros grupos. Algunos de ellos vivían apartados en comunidad bajo la autoridad de uno de los monjes del cenobio y se les entregaba como elementos emblemáticos una túnica blanca, un delantal y un hacha. Pasaban por un periodo de lego hasta llevar a cabo el juramento y terminar por ordenarse, a partir de lo cual, vivían, en plena solidaridad con el resto, la más absoluta comunión de bienes y mantenían el secreto estricto de las circunstancias de vida en el interior. La actividad fundamental era la agricultura que se atenía a un estricto horario iniciándose con la oración. Estaba prohibido el comercio y la fabricación y uso de armas. Se abstenían en lo más posible de todo tipo de pasiones, alejándose de la ira y buscando la virtud. Eran frugales en el comer y en el vestir, y no se acicalaban con aceites ni perfumes. Preferían un aspecto natural y eran sumamente pudorosos. Cuando tomaban el baño purificador se ponían el delantal. Rechazaban el matrimonio y el contacto con las mujeres, pero parece que esto pudiera estar limitado a los que vivían en comunidad. Comían en unión y en silencio la comida que preparaban, de acuerdo a unas reglas específicas, otros monjes. Rezaban al inicio y al final. No es tan claro que se abstuvieran de vino y carne.

Desde el punto de vista filosófico los esenios depositaban toda su fe en el destino. Creían que los cuerpos perecían, pero que las almas eran inmortales. A los justos les espera más allá del océano una vida eterna sin sobresaltos, sin frío y sin dolor. A las almas impuras la oscuridad, el frío y el silencio.[58] Se ha querido ver en la comunidad que habitaba Qumrán[59] a este colectivo. En algún caso, pero sin fundamento, se llegó a confundir a los esenios con los cristianos, teniendo a Jesús como uno de ellos, quizás, porque el predicador a quien tanto admiró y del que recibió el bautismo, Juan el Bautista, tuviera algo que ver con esa secta.

En los evangelios se mencionan fundamentalmente como enemigos de Jesús a fariseos, escribas (estudiosos y doctores de la ley a los que encontramos conformando también el Sanedrín), ancianos (miembros de las clases más altas y ocupando puestos en el Sanedrín), saduceos, y, a más distancia, herodianos. Pero parece que son los fariseos, en especial, los que discuten y polemizan con Jesús y contra los que éste dirige sus invectivas.

---

[58] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,673 ss.

[59] Lugar junto al Mar Muerto en donde previsiblemente vivió una comunidad de esenios que dejaron ocultas en unas cuevas diferentes manuscritos que recogen normas de su comunidad, pasajes bíblicos, y algún fragmento de los evangelios.

A pesar de ello los conflictos interreligiosos que parecen desprenderse de la lectura de los evangelios habría que analizarlos desde una perspectiva de tensiones entre los diferentes grupos de judíos, más que entre cristianos y judíos, habida cuenta que para el momento ni tan siquiera había hecho su aparición el término de «cristianos» para referirse a los partidarios de Cristo, nombre que surge posteriormente, probablemente en tiempos de Calígula.[60]

Hay que decir que todos ellos estuvieron dispuestos a matar a Jesús, según los evangelistas, y que, sin embargo, es llamativa la no mención a persecución alguna por parte del ocupante romano. De acuerdo con esto, los motivos que impulsasen a perseguir a Jesús serían diferentes en virtud de los grupos. Los saduceos, ancianos y ricos, porque hacía que tambaleara su seguridad, y, en sustancia, por el riesgo a una intervención romana contra los últimos reductos de libertad judía y el temor a que se resquebrajara todo el entramado mercantil controlado por estos grupos en torno al Templo. Los fariseos y escribas por motivos fundamentalmente de índole metafísica, la afirmación de Jesús de su parentesco con Dios, su reprobación de las tradiciones, su acercamiento a pecadores, meretrices y publicanos, su anuncio de que estos son los que pueden ganar el reino de Dios y no los que se hallan acomodados en el lujo, la riqueza, y la estricta observación de los mandatos de los libros y las autoridades religiosas.[61]

2.6. Jerusalén y el Templo

En este contexto habría que hacer una reflexión sobre el papel del Templo y la administración romana, especialmente, la de la época en la que se hallaba como prefecto Poncio Pilato. En la vida política y social de los judíos era de una notable importancia, como viene apreciándose ya, el elemento religioso. Probablemente, los romanos en su expansión por el mundo no se habían enfrentado a un fanatismo religioso tan atroz como en Palestina. Regía en Judea el poder del sumo sacerdote que para la época lo era Caifás, aunque se discute si el cargo era llevado de forma dúplice junto al recién despedido por los romanos, Anás, suegro, por otra parte, del primero. Parece más cierto que, a pesar de haber sido relegado de él, el título como tal se mantuviera y el saliente continuara como presidente de la asamblea del Sinedrio, *princeps sacerdo-*

---

[60] KIRNER, G. O. *Strafgewalt und Provinzialherrschaft. Eine Untersuchung zur Strafgewaltspraxis der römischen Statthalter in Judäa (6-66 n. Chr.)*, Berlín, 2004, 249 n. 8.

[61] BLINZLER, J. *El proceso de Jesús*, ed. 1959, cit. 64.

tum, al mismo tiempo que sujetaba el título de sumo pontífice.[62] La institución se hallaba bastante desprestigiada en comparación con tiempos anteriores a causa, probablemente, de la debilidad religiosa en la que había caído y de la confraternización, primero con los gobernantes de turno, y, posteriormente, con el dominador romano quien controlaba el cargo siguiendo la costumbre establecida ya por Herodes, destituyendo e instituyendo sacerdotes con gran soltura. Sin ir más lejos, Caifás había llegado a un periodo record en el cargo, ocupándolo desde el 18 hasta el 37 p. C.[63] A pesar de todo ello, constituía la institución judía más importante de la época y era, aunque sometida al poder romano, la que controlaba el Sanedrín, el Templo y su tesoro.

En cuanto al Templo y el tributo, su papel fue central en la historia judía. El pago del tributo era un deber para todo judío desde la pubertad. Se llevaba a efecto en la entrada del propio edificio. Allí se establecían los cambistas que facilitaban a los contribuyentes el cambio llevando a cabo el pesaje, decantación y trueque de las diversas monedas de las diferentes regiones que eran utilizadas para hacer efectiva la exacción. De todo el orbe se venía a Jerusalén con motivo de la Pascua. Quien no lo pudiera hacer enviaba a través de sus comisionados la correspondiente cantidad. De aquí que los cambistas-banqueros fueran necesarios y abundantes.

Probablemente, sea éste el panorama que encontró Jesús cuando decidió expulsar a los mercaderes. Serían estos los cambistas y los proveedores de animales para los sacrificios. En consecuencia se produjo un doble atentado a la religión judía al, no solamente profanar el Templo, si no, además, intentar cortarle su fuente de aprovisionamiento que era el tributo y la venta de los animales para el sacrificio, cuyos restos iban a parar finalmente a los sacerdotes y sus familias. Quizás sea a estos cambistas y a estos vendedores de animales a los que se refieren las escrituras. Recordemos, por otra parte, la importancia que tuvo el tributo en el relato evangélico. En el pasaje en el que los fariseos maliciosamente le preguntan a quién había que pagar el impuesto, si a Dios, esto es al Templo, o a César, esto es a Roma, se busca una condenación segura, sea cual sea la respuesta. En todo caso, el de la expulsión de los mercaderes y el de la pregunta de los fariseos en relación al pago del tributo, constituyen dos de los pasajes más significativos de toda esta historia, junto con la entrada en Jerusalén como rey, puesto que van a servir, probablemente, para convencer a los romanos de que algún peligro les podía venir de ese

[62] HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 117.
[63] Ananías estuvo 12, Anás 9, Teófilo 4. BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, ed. 1960, 96.

predicador aparentemente inofensivo, y también como prueba de cargo para sus acusadores. Al fin y al cabo, los romanos se hallaban obligados a intervenir *si quis in templo iniuriam fecerit*.[64]

Hay quién se ha hecho la pregunta ¿era Jerusalén una polis griega?[65] A pesar de que Flavio Josefo nos muestre a Jerusalén, a través de una carta oficial que envía el emperador Claudio a su consejo (boulé), a sus magistrados (arcontes) y a su pueblo (demos) –pero también al «ethnos» hebraico–, como polis griega, no parece que fuera así, y que tal vocabulario que Josefo utiliza podría resultar inadecuado para la realidad de la ciudad en la que no existiría asamblea popular (boulé) al estilo de las griegas, sino que el poder se hallaría concentrado exclusivamente en el Sanedrín. En todo caso queda la duda, y no habría que descartar que minorías importantes de griegos, egipcios y sirios estuvieran asentadas en la ciudad, e, incluso, compitiesen, como ocurre en otras ciudades de la Palestina y de Egipto, con la comunidad judía.

Jerusalén era al mismo tiempo plaza fuerte amurallada, sede del Templo y mercado importante, bastante heterogénea en cuanto a su población, existiendo una ciudad baja y una ciudad alta, esta última parece que bastante helenizada, si hacemos caso, como digo, a Flavio Josefo. En ella se concentraban todos los típicos edificios de la polis griega: bouleuterion, ágora, teatro, hipódromo, e incluso algunos de estos edificios típicos de una ciudad helénica se hallaban construidos en la ciudad baja. Igualmente, la imaginería funeraria se hallaría fuertemente influenciada por la griega y la plaza que se halla en el centro de la ciudad es llamada en griego *xisto* (gimnasio). Parece, por otra parte, que pudieron surgir tensiones entre las propias comunidades hebreas que rezaban la Biblia unas en griego y otras en hebreo (aunque luego hablasen en arameo).[66] Por ejemplo, y tal como se ha dicho, Galilea entera durante el tiempo de Herodes Antipa estuvo sometida al control de una capital que era notoriamente pagana: Séforis y, posteriormente, a Tiberiades.

La ciudad se hallaba fortificada por murallas, en algún punto más de una, y precipicios, en torno a un terreno conformado por dos colinas principales. Sobre una de ellas, la más alta se debía situar la parte más antigua, a la que Josefo llama *ágora*. La otra, llamada *acra*, acoge al otro núcleo poblacional.

---

[64] VALPUESTA, M. *Jesús de Nazaret*, op. cit. 246 n. 26.

[65] Esta es la tesis de TCHERIKOVER, V. *Was Jerusalem a 'polis'?* in Israel Exploration Journal (1964) 61-78 recogido in VIDAL-NAQUET, P. *Il buon uso del tradimento*, Roma, 1980, 104 n. 28.

[66] VIDAL-NAQUET, P. *Il buon uso*, cit. 104 ss.

La cara norte podría ser la más desprotegida. El rey Agripa la rodeará posteriormente con una nueva muralla que no se atreve a terminar por temor a que fuera entendida por Claudio como una amenaza. A pesar de ello, la muralla se seguirá construyendo, con la excusa de que se hacía para evitar las invasiones de los partos. Sin embargo, en opinión de algunos, era la política callada de los hebreos para confluir en la revuelta contra los romanos. La torre Antonia, donde debió celebrarse el juicio de Jesús ante Pilato, es la que se sitúa más al norte y destaca claramente del conjunto de la muralla.[67]

El Templo se hallaba rodeado a su vez por una muralla que englobaba a la citada torre Antonia. Su pórtico se abría al oriente, de aquí se accedía al interior del recinto que tenía varias zonas: unas públicas, la primera, a partir de la cual nos encontramos con hitos que en latín y en griego (según Josefo) avisaban de la prohibición de la entrada a cualquier extranjero: *que ningún extranjero franquee esta balaustrada. Quien lo hiciera será condenado a muerte*. Por la cara norte se abría una puerta que accedía a la zona de las mujeres, que no tenían derecho a acceder a ninguna otra más.[68] Herodes el Grande lo había reconstruido, queriendo congraciarse con el pueblo, y, ciertamente, debió resultar una extraordinaria reconstrucción ya que el renombre del lugar se vio fuertemente ampliado. Hay que tener en cuenta que durante el tiempo de Jesús se hallaría todavía en fase de reconstrucción, puesto que se piensa que terminó poco antes de su total destrucción en el 70. Aunque se hallase en plena construcción el culto se mantenía, lo que puede dar una idea del movimiento de personas, carros y animales que tal cosa significaría, ya que se calcula que el mantenimiento de tales trabajos, junto con el culto requeriría, una población permanente de más de 10.000 individuos, a los cuales habría que añadir los sacerdotes que trabajasen en ciertas zonas a las que les era vedado acceder a los impuros.

El Templo se rodeaba de un gran recinto amurallado, con una línea de peristilos al estilo helénico, con tres zonas o patios: el de los gentiles, el de los sacerdotes y el de las mujeres. Tenía planta rectangular con tres espacios, al estilo de los templos egipcios, que se prolongaban del exterior al interior ascendiendo gradualmente (la construcción iba contra terreno): una entrada a la que podría acceder todo el mundo; un segundo espacio porticado al que sólo podrían acceder aquellos creyentes que estuvieran en estado puro y hubieran obedecido a las prescripciones de la ley; y un tercer ámbito cuya entrada sólo

[67] Flavio Josefo, *De bell. iud.,* 5,4 ss. MANFRIN, P. *Gli ebrei*, cit. 4,199.
[68] Flavio Josefo, *De bell. iud.,* 5,5 ss.

se franqueaba a los sacerdotes. Aparte se encontraba la zona ya citada reservada a las mujeres.[69] En total, cuatro partes reservadas: una a los no judíos, otra a las mujeres, otra a los sacerdotes y otra a los creyentes laicos.[70]

La peregrinación a Jerusalén en la fiesta de la Pascua atraía a Roma, según diversos estudios que se han llevado a cabo, entre 125.000 a 180.000 personas, lejos del imposible número que arrojan las fuentes rabínicas, personas que se sumaban a los cerca de 80.000 habitantes que tendría Jerusalén en época de Jesús. Levitas, sacerdotes, escribas, fariseos, mercaderes, campesinos, profetas, feriantes, nacionalistas zelotas, ganado, especialmente corderos, para permitir cumplir con el precepto pascual, ... mucha gente armada, por lo que se desprende de la lectura de los evangelios, casas y calles repletas (los habitantes de la ciudad no podían reclamar un pago por el alojamiento de acuerdo a la ley, pero los peregrinos lo sustituían por donaciones en especie), un exacerbado sentimiento religioso y nacional, en un tiempo en que, además, se estaba llevando a cabo el censo con la finalidad de pagar el tributo a Roma, cosa que soliviantaba al pueblo. Todo ello podía derivar en cualquier momento en una rebelión, una pequeña chispa entre la soldadesca mercenaria al servicio del dominador romano y un grupo de galileos calientes, a los que al pasar por la Samaria hubieran ya atracado los compatriotas de aquellos soldados. Esa es la razón por la que el prefecto se desplazaba por aquellas fechas a Jerusalén y por lo que llevaba a cabo una concentración de tropas. Esa es la razón por la que los del Sanedrín aprovechaban para acusar a Jesús de soliviantar al pueblo. Algo que el gobernador romano en aquellas circunstancias entendería perfectamente.

De la torre Antonia Flavio Josefo dice que la construyó el Gran Herodes y que era una construcción formidable de 40 codos de alto y se alzaba, además, sobre una roca de otros cincuenta codos de alto. Dice que su interior tenía la grandeza y la disposición de un palacio. Se hallaba organizado por diferentes espacios y habitaciones de toda naturaleza: salas de baño, zonas con peristilos, salas para diversos usos, zonas para la tropa, de tal forma que tenía todo lo que se pudiera precisar y parecía por su tamaño una ciudad, y por su magnificencia, un palacio, con un aspecto exterior de torre rodeada a su vez por otras cuatro, y en la que se acantonaba toda una cohorte; por lo que dice podría haber un entorno alrededor de la Antonia, o en todo el conjunto, que era en el que estaban instalados los romanos y a partir del cual controlaban el Templo y el conjunto

[69] MORDECHAI, A. *E Gesù viene in Gerusalemme*, cit. 52 ss.
[70] RENAN, E. *Histoire*, cit. 5,289.

de la ciudad baja. La otra parte, la de la ciudad alta dominada por el palacio de Herodes, también torreado, se podría controlar de forma más sencilla, probablemente, porque las revueltas se esperaban en la ciudad baja y no en la alta, más poblada ésta por habitantes helenizados y con mayor facilidad para su control.[71]

Por otra parte, la sagrada construcción y sus alrededores, además de para las funciones que ya se han descrito, era lugar de intenso intercambio económico: como decimos, compra de ganado para el sacrificio, cambio de moneda para los gastos de los peregrinos, para el pago de las diversas tasas municipales y extramunicipales, en algún caso impuestas por el ocupante de forma irregular (existen diversos edictos de César y Augusto intentando evitar este abuso), además de, como ya se ha dicho, para el pago del medio siclo (equivalente a un didracma o dos didracmas)[72] que todo hebreo adulto debía entregar a partir de los veinte años al Templo anualmente y para la entrega también de los fondos que habían sido receptados en otras sinagogas y lugares del mundo por la diáspora hebrea.[73]

El sistema impositivo debía resultar ciertamente complicado y diferente, en función de los territorios, las regiones y las ciudades. Por supuesto, además del pago anual de la cantidad al Templo, existían los impuestos directos, los que eran exaccionados por cada estado o provincia, en beneficio de los gastos de ella, y los recogidos por la autoridad romana, el llamado tributo del César en los evangelios. Y los indirectos, los de aduanas, los que se cargaban sobre las mercancías y sobre personas y animales por los distintos entes regionales y locales. Estos podrían ser cambiantes y fijos, y depender, en muchos casos, de las épocas, de los lugares y de la intensidad del tránsito.

Materialmente, la exacción de impuestos, especialmente los directos, no era de competencia pública, no existía un funcionariado *ad hoc*. Los entes administrativos lo arrendaban a sociedades, las llamadas *societates publicanorum*. Éste había sido el sistema tradicional seguido desde tiempos lejanos por los romanos y, por lo que se ve, en base a la mención de los *publicani*, seguía siéndolo en tiempos de Jesús en la Judea. Pero también, por lo que parece, los reyes ptolemaícos habían seguido sistemas similares. Las *societates* pagaban un tanto anual fijo por este servicio. Se puede comprender que

---

[71] Flavio Josefo, *De bell. iud.,* 5,5 y 8.

[72] Parece que el siclo o shékel (y el medio siclo) no era un moneda acuñada sino más bien una medida de peso cuyo valor variaría en función de su origen y de la calidad del metal, fuera oro o plata.

[73] MORDECHAI, A. *E Gesù viene in Gerusalemme*, cit. 55 ss.

para que fuera rentable los publicanos se afanaban en exigir hasta la última moneda a los ya exhaustos contribuyentes y no se descarta que se prevalieran de una fuerza parapolicial, incluso que la autoridad romana, en los casos del tributo, interviniera cuando fuera necesario.

Los impuestos reclamados por los romanos eran dos fundamentalmente: el *tributum* (que era per cápita) y el *vectigal* (que consistía en un 20% del rendimiento de las tierras consideradas de *vectigal*, las tierras arrebatadas al enemigo y bajo el dominio exclusivo del pueblo romano). Se sabe que estos contratistas de impuestos no eran exclusivamente romanos. Durante un tiempo los responsables de la exacción de impuestos de ciudades tan importantes como Cesárea y Jericó eran judíos pertenecientes a las clases altas. Los publicanos son considerados, tanto en los escritos cristianos, como en los judaicos, como pecadores y mala gente. Como decía un poeta, estremecíanse las puertas a su llegada.[74]

Un hebreo, además, se hallaba sometido a infinidad de cargas pecuniarias, a parte del medio siclo que debía de pagar anualmente. Gran parte de ellos se enderezaban a garantizar la alimentación y mantenimiento de los sacerdotes del culto. Entre ellos se encontraban: una parte de los animales sacrificados (en realidad tres partes: la espalda, uno de los costillares y la tripa); la primicia de siete especies (trigo, cebada, uva, higos, granadas, olivas y miel); un impuesto directo en especie de los mejores productos de la tierra (debía legar un quinto de aquello que más produce); un diezmo sobre todo lo producido; el impuesto sobre el cereal (también en especie de una parte de éste); el impuesto sobre las primeras crías de los animales, y aquí distinguíanse animales puros e impuros; de los primeros (ternero, cabrito, cordero) la primera cría macho era entregada al sacrificio y era consumida por los sacerdotes y sus familiares; de los segundos (potro, pollino, camello), la primera cría macho debía ser rescatada por el precio que estimara el sacerdote, a lo que se debía añadir un quinto (normalmente un siclo y medio por cada animal); además el primer hijo varón debía ser rescatado por el precio de 5 siclos;[75] Item plus, otro gravamen sobre el esquilo de los animales (sólo si se tenía más de uno); y, por si esto fuera poco, todas las ofertas votivas que por diversas razones se dieran, además de sacrificios especiales y otros.

---

[74] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,458.

[75] Se entiende siclo de plata de Tiro = siclo de plata hebreo antiguo; entre el 126 a. C. y el 56 p. C. un siclo de plata de Tiro tenía un peso de 14,2 gramos de buena plata; por lo tanto cinco siclos serían 71 gramos de plata. SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,323 ss.

Sobre todo ello recaía el tributo romano, que, probablemente, fuera el más sencillo y menos oneroso, pero como se puede comprobar se cebaba en una población asfixiada ya por exacciones de todo tipo, que si se llevaban a cumplimiento, es por esa especie de afirmación que genera el fanatismo. No es extraño, por lo tanto, que protestaran, y se comprende que se dieran a los negocios allá donde fueran. Tuvieron que ser muy listos para poder afrontar o escurrir el bulto ante semejante presión impositiva.[76]

Además del Templo se hallaban las sinagogas, lugar de estudio, de alojamiento y hospedaje al peregrino y a los necesitados, y, probablemente, lugar de baños purificadores. Era el lugar donde se leía y estudiaba la Torá, traducida al griego o al arameo para que pudiera ser entendida por todos. Era el lugar donde reinaban los fariseos. Por fuentes talmúdicas se sabe que podría haber hasta 400 sinagogas en Jerusalén que habían sido sufragadas por el dinero de la diáspora (sinagoga de los cirineos, de los alejandrinos, de los judíos de Cilicia, etc...). Y sobre todo muchos, muchos baños, privados y públicos, por la necesidad de salir purificado hacia el Templo.[77]

2.7. El Sanedrín

En sus orígenes el Sanedrín era el consejo aristocrático de ancianos típico de una sociedad tribal.[78] Evolucionó paulatinamente con los cambios históricos y políticos. El romano Gabinio estableció cinco sanedrines para toda Palestina, uno de los cuales era el de Jerusalén. No se conoce bien su capacidad: si se trataba de un órgano fiscal, judicial o político, a la usanza de un senado o una boulé. ¿Era el Sanedrín de Jerusalén un tribunal religioso sólo para judíos sin competencias civiles, ni administrativas? ¿Existía, además del Sanedrín, un senado municipal, ese que Josefo llama boulé, independiente del anterior, con competencia en asuntos propiamente civiles y administrativos, y no tanto religiosos?

Otra cuestión es la de si el Sanedrín de Jerusalén tendría competencia para juzgar un crimen de un ciudadano que no era de Jerusalén, pero que ni tan siquiera era judío, puesto que era galileo, y por lo tanto súbdito de otro estado y otro rey (Herodes Antipa).

---

[76] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,323 ss.
[77] MORDECHAI, A. *E Gesù viene in Gerusalemme*, cit. 58 ss.
[78] Éxodo 21,4 ss.; Deuteronomio 17,8.

La cuestión se ha expuesto y no deja de estar en debate.[79] El Sanedrín de Jerusalén y su consejo de los 71 sería muy probablemente competente en cuestiones de naturaleza religiosa, pero con el límite de la pena de muerte que los romanos se reservarían. En la Mishná se dice: «*Una tribu, un falso profeta, un sumo sacerdote no pueden ser juzgados más que por el consejo de los 71*.»[80] Por lo tanto, estaríamos ante la duda de si el Sanedrín de Jerusalén se consideró competente para juzgarlo –desde luego no para condenarlo a muerte– y de si de su conclusión naciera la necesidad de presentarlo ante el prefecto para que éste, que sí era competente, lo juzgara.

Se admite que el Sanedrín, desde los tiempos en que no era más que un consejo de ancianos, evolucionó. Aunque queda claro que existían varios consejos, varios sanedrines, y que el importante era el del templo de Jerusalén, quien, a todas luces, fue el que intervino en el proceso de Jesús. Desde un tiempo se habían infiltrado en el consejo los sacerdotes apartando a los ancianos laicos, que pudieron haber constituido la original gerusía, hasta el punto de que en la época de Jesús el sumo sacerdote era el que presidía una institución compuesta de sacerdotes expertos en la Torá, de una aristocracia laica y de escribas. Se reunía por secciones o en pleno, en este último caso, estaba conformado por los citados 71 miembros. No existe la seguridad de que en el proceso de Jesús el Sanedrín lo hiciera en pleno, aunque haya quien defienda que sí.[81] Por el contrario, hay quienes proponen que quien intervino fue el Sanedrín reducido y controlado por los saduceos.[82] Lo que confirmaría que los sanedritas eran conscientes de que no cabía un juicio civil hebreo que tuviera como resultado una condena a muerte.

En general, era el estatuto personal el que regía el derecho a aplicar. En una sociedad con diferentes comunidades sociales y, como consecuencia, estatutos personales (romanos, judíos, griegos, sirios, egipcios...), sería un verdadero problema la norma a aplicar. Es lógico, por lo tanto, que Roma no pretendiera inmiscuirse en estas cuestiones a no ser que se tratara de casos que, por su gravedad, no pudiera en ningún modo deferir, tal como era la aplicación de la pena de muerte. Sabemos que el *ius gladii* (literalmente derecho de la espada), es decir, la capacidad de imponer penas de muerte, fue arrebatada por los romanos a los pueblos bajo su poder y se concentró en las

---

[79] El debate se puede seguir en SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,252 ss.
[80] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,273 n.76.
[81] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,264.
[82] BLINZLER, J. *El proceso de Jesús*, ed. 1959, cit. 124 y 125.

manos del titular del *imperium*, esto es, el gobernador romano, fuera legado, prefecto, procurador, propretor o procónsul.[83] La delegación del poder imperial a los gobernadores de provincias para juzgar se hacía antes de Diocleciano sin que existiera una fórmula determinada.[84]

Durante el Principado, por lo tanto, a las ciudades libres se les privó de la jurisdicción propia y cayeron bajo la jurisdicción penal del gobernador de provincia, aunque subsista una jurisdicción propia sobre los asuntos civiles.[85] Los gobernadores de provincia asumen el nombre de *praetor*, se les considera la máxima autoridad jurisdiccional, y se les llama propretores o procónsules, en función de cuál es el cargo origen. En todo caso deben de ser de rango senatorial. En el caso de las provincias asociadas o clientelares que no han sido propiamente sometidas por la fuerza al imperio desde Augusto, y teniendo en cuenta el especial ejemplo de Egipto, se usa la figura del *praefectus* o *legatus augusti pro praetore*. Desde el punto de vista del *imperium* las dos figuras son idénticas. Sólo tienen jurisdicción sobre aquellos ciudadanos que tienen residencia en el territorio donde tienen jurisdicción. En el jurista Paulo podemos leer: los gobernadores de provincias sólo tienen *imperium*, sobre aquellas personas de su provincia.[86] Sin embargo, se permite que por la seguridad de la zona, en ciertos casos, se extienda a personas que no pertenecen a la provincia, tal como se desprende de lo que nos ha dejado dicho el jurista Marciano.[87]

La jurisdicción penal sobre los indígenas no ciudadanos romanos recaía sobre jueces o tribunales locales. A pesar de ello, en los supuestos de penas de cierta gravedad intervenía el gobernador de la provincia (penas privativas de libertad, deportaciones, trabajos forzados o pena capital). El gobernador tenía la capacidad de remitir el reo a Roma para que fuera juzgado allá. Pero tal posibilidad sería pocas veces puesta en práctica, a no ser que fuera ciudadano romano y se acogiera a su derecho a ser juzgado ante los comicios (*provocatio ad populum*).[88]

---

[83] HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 202

[84] MOMMSEN, TH. *Le droit pénal romain*, París, 1907, 1,315 = *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, 270.

[85] MOMMSEN, TH. *Le droit pénal*, cit., 1,267 = *Römisches Strafrecht*, cit., 230.

[86] Dig. 1,18,3 (Paul. *de iud. pub.*): *praeses provinciae in suae provinciae homines tantum imperium habet*.

[87] Dando en el fragmento, *ut praesides sacrilegos latrones plagiarios conquirant*, al verbo *conquiro* el significado de buscar por doquiera. Dig. 48,13,4 (Marcian. 14 *inst.*). MOMMSEN, TH. *Le droit pénal*, cit. 1,271 nn. 5 y 6. = *Römisches Strafrecht*, cit., 233.

[88] MOMMSEN, TH. *Le droit pénal*, cit. 1,279 ss. = *Römisches Strafrecht*, cit., 239 ss.

2.8. El juez: Poncio Pilato

Desde un primer momento Pilato tuvo enfrentamientos con los fariseos en razón a cuestiones religiosas. Lo cual no dependió sólo de estos sino, probablemente, del propio Pilato, en el cual albergaría, quizás, algún componente antijudío, que recordaría el antijudaísmo de su protector Sejano. Habría que recordar que, en el inicio de su mandato, en la primera visita que rinde a Jerusalén, hace su entrada en la ciudad de noche y con las banderas desplegadas con la imagen del emperador, colocando inmediatamente una estatua de éste frente al Templo. Hay que tener en cuenta que los judíos tenían vedado el representar o exponer imágenes en templos, monedas o estandartes,[89] lo que convertía el gesto del gobernador en un claro acto de provocación; por otra parte, las cecas en Judea acuñaban moneda sin imagen (a pesar de lo cual, era imposible controlar la circulación de moneda de plata y oro con imágenes de diverso origen; era general costumbre de las tropas romanas cuando entraban en la ciudad santa hacerlo con las enseñas recogidas y de día).[90] Además, Pilato sometió a los judíos a diversas humillaciones que han sido recogidas en diversas fuentes.[91]

En una ocasión, cerca del final de su mandato, ordenó colocar unos escudos dorados con el nombre del emperador en el palacio de Herodes algo que soliviantó tanto a los judíos que mereció ser recordado años después por el rey Agripa en una carta al emperador Calígula como uno de los actos más graves que un representante de Roma había cometido, subrayando que lo hizo no tanto por honrar a Tiberio como por vejar al pueblo judío. A esto respondieron a una voz la nobleza y el pueblo judío con una queja ante Tiberio que ordenó retirarlos. Agripa llama al prefecto «inflexible», «pertinaz», «persona de mal humor». Pero lo más grave, el pueblo reclama un permiso para organizar una embajada al objeto de negociar en Roma el caso *«Tiberio no quiere profanar nuestros ritos, muéstranos un edicto, una carta o alguna cosa semejante emanada de él que nos permita enviar una embajada y suplicar directamente ante él»*, y le espetan que si no existe tal orden están dispuestos a dar las pruebas de su culpabilidad y los detalles de sus concusiones, rapiñas, brutalidades, violencias, torturas, de su crueldad y de llevar a cabo ejecuciones sin previo juicio. Pilato, entonces, parece dudar si seguir adelante o echarse atrás.[92]

---

[89] Éxodo, 20,40; Deuteronomio, 4,15-19; 27,15.

[90] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,466; HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 170.

[91] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 18,55-59; Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 301.

[92] Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 299-305.

Cuando se dan cuenta de que Pilato se está arrepintiendo de su actuación, pero que por orgullo no está dispuesto a ceder, escriben sigilosamente al emperador quien, irritado, le ordena que retire los escudos a Cesárea marítima. Su brutalidad y torpeza se halla documentadas. Pero es un testimonio de parte. Realmente, se hace difícil dar absoluta veracidad a lo que Agripa defendía en esa carta, pero existen algunos elementos en el proceso que podrían dar pie a creer que tal situación realmente existió. No parece que Pilato fuera un dechado de virtudes, y parece que le sobró brutalidad y le faltó mano izquierda. Realmente, ¿se trataba de homenajear a Tiberio o eran provocaciones gratuitas a los judíos?[93]

También, Pilato tomó dinero del tesoro del Templo aplicándolo a la construcción de un acueducto para la traída de agua a Jerusalén. La obra no fue pequeña. Flavio Josefo cuenta que cubrió una distancia de 400 estadios, aunque hay otros autores que reducen esta distancia. En todo caso, hoy día su constructor sería probablemente motivo de un homenaje por velar de tal forma por una ciudad que demandaba muchísima agua a causa de su población flotante y por los baños que prestaban servicios a las sinagogas para la purificación de los peregrinos. Por el contrario, los judíos se arremolinaron para protestar frente al gobernador, que se hallaba prevenido. Soldados de paisano camuflados entre la multitud sacaron los garrotes que llevaban escondidos y la emprendieron a garrotazos contra la muchedumbre. Una actuación que fue preparada por el gobernador y que dice mucho de su talante.[94]

También mandó pasar a cuchillo a un grupo de galileos que habiendo malentendido el milagro de la multiplicación de los panes y los peces se reunieron en el atrio del Templo con intenciones que el gobernador entendió eran claramente sediciosas.

Por último, en ocasión de una reunión de samaritanos armados convocados por un profeta en su monte sagrado de Garizín, pocos años después de la muerte de Jesús, mandó atacar a los reunidos, pasando por las armas a un gran número de ellos, lo que motivó una queja de los samaritanos, que, por otra parte, ya he dicho eran buenos aliados de los romanos, ante el legado en Siria,

---

[93] La carta se recoge en Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 299-305; BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, cit. ed. 1960, 187 y n. 1; HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 175 y 176; SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,471.

[94] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 18,60-62; *De bell. iud.* 2,9,4.

Vitelio, quien definitivamente decide enviar a Roma a Pilato para que responda allá de las acusaciones, y entrega la provincia a Marcelo.[95]

2.9. El emperador: Tiberio

Tiberio es el segundo emperador de la dinastía Julio-Claudia y se mantuvo en el poder desde la muerte de Augusto hasta la suya propia (14-37 p. C.). Sobre su persona cae el enorme peso de la *auctoritas* de su predecesor que se convirtió en un modelo para los romanos. Compararse pues con el padre adoptivo debió resultar un ejercicio difícil y probablemente doloroso.

Al hilo del trabajo que me ha enfrentado con el proceso de Jesús he retomado la lectura de una clásica biografía de este emperador que intenta analizar al personaje desde un punto de vista biológico y psicológico. Se trata de la obra de Gregorio Marañón quien fuera un componente de aquella generación ilustre de literatos y científicos anteriores a nuestra guerra civil.[96] Según el ilustre autor Tiberio padecería de resentimiento, enfermedad incurable, cuya única medicina es la generosidad. Pero ésta no se puede administrar pues nace del alma. Las raíces de su resentimiento se hunden, según él, en su niñez. Fue un hombre humillado. Su madre, Livia, se separó de su padre, Tiberio Claudio Nerón, para ir a vivir, probablemente por conveniencia, junto con el que después sería su padre adoptivo, Augusto, quien previamente había sido perseguidor implacable de su familia, la cual había tomado el partido de los anticesaristas. En su juventud fue obligado a abandonar a su esposa Vipsania, a la que debía de querer sinceramente, para casarse con la hija de Augusto, Julia, una come-hombres según la historia, que no casó bien con un tímido sexual como Tiberio. Aunque le movía la curiosidad por las religiones en el fondo era un escéptico y las persiguió o las aceptó según las conveniencias políticas del momento. En 19 p. C. expulsó a los seguidores de Isis, persiguió a los druidas y atacó a los judíos de Roma, como veremos más adelante.[97]

---

[95] BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, cit. ed. 1959, 187 ss.; SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,471 ss.; HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 171 ss.

[96] Era médico endocrinólogo, catedrático en esa especialidad y doctor honoris causa por varias universidades extranjeras. MARAÑÓN, G. *Tiberio. Historia de un resentimiento*. Madrid, 1950

[97] MARAÑÓN, G. *Tiberio*, cit. 25 ss.; Suetonio, *Tib*. 36; Tácito, *Ann*. 2,85.

Pero parece que para ello Tiberio se apoyó en Sejano, el prefecto del pretorio. O, quizás, Sejano, que sí que era un antijudío declarado, tomó por su cuenta, como otras muchas, la decisión, aprovechando el alejamiento de los asuntos políticos de su emperador retirado a partir probablemente del año 26 en Capri. Porque, según Marañón, es posible que Tiberio sintiese, si no simpatía, al menos curiosidad por los judíos, al contrario de lo que algunos defienden.[98] Tiberio terminó eliminando a Sejano de una forma brutal en el año 31, escasamente un año después de que hubiera sido crucificado Jesús y cinco años antes de que cayera en desgracia su protegido Pilato.[99] Parece que se hallaba preparando un complot contra el emperador.[100] En todo caso lo que llama la atención es que Pilato se hubiera mantenido aún cinco años en el cargo después de la caída del que se supone era su amigo y protector, teniendo en cuenta, además, que puso varias veces en peligro la delicada estabilidad de la zona.

De todo esto no se debe llegar a la posiblemente errada conclusión de que los gobernadores que Roma enviaba a la provincias resultaran sistemáticamente incompetentes o corruptos. Si esto hubiera sido así no se explicaría la extensión y pujanza de la colonización romana en el mundo. No hay que pensar sólo en Verres, que impuso la tiranía, el cohecho y la más nefasta administración en la isla de Sicilia, tal como denunció Cicerón.[101] Hay que pensar, por contra, en gobernadores como Q. Mucius Scaevola, el buen gobernador y mejor jurisconsulto, que al enterarse de que su administrador esclavo en la provincia que le habíaa tocado gobernar le había engañado, lo juzgó y lo condenó a la crucifixión, y esto lo hizo justo un poco antes de la fecha en la que pensaba darle la manumisión.[102]

Pilato, desde luego, no fue, un Scaevola, pero tampoco, quizás, un Verres. Dependía de la provincia de Siria, de la que era gobernador Vitelio, y esto puede haberle mantenido cauto en sus actuaciones.[103] Vitelio había sido en el año 20 uno de los testigos o delatores en el proceso de Pisón y parece ser que se caracterizó por su dureza en las declaraciones que llevó a cabo, acusando a

---

[98] MARAÑÓN, G. *Tiberio*, cit. 257; Flavio Josefo, *Ant. iud*. 18,5.

[99] Con la ferocidad de los débiles cuando se rebelan contra la persona que los domina. MARAÑÓN, G. *Tiberio,* cit. 187 ss.

[100] Nos lo cuenta sobre todo Flavio Josefo, quizás regalándose de lo que Sejano había supuesto para el pueblo judío, Flavio Josefo, *Ant. iud*. 18,8.

[101] *vid* Cicerón, *In Verrem*. Se trata de la denuncia que hace este autor a lo largo de todo el proceso contra Verres.

[102] MOMMSEN, TH. *Le droit pénal*, cit. 1,276 n. 2 = *Römisches Strafrecht*, cit., 237 n. 2.

[103] IMBERT, J. *Le procès*, cit. 63.

aquél, entre otras cosas graves, de incurrir en diversos agravios contra los aliados.[104] Aunque Vitelio actuara en beneficio de su común protector Sejano no habría que despreciar una cierta prevención. De lo que se le puede acusar a Pilato es de su irresponsabilidad en ciertos casos, y, en otros, de su poca habilidad. Como se ha podido comprobar tuvo actuaciones que le conquistaron gratuitamente la enemistad de los judíos, lo cual no era nada difícil por otro lado. Él, mejor que nadie, debería de saber que en Roma se trataba con mucho tacto el caso judío. No estaba en Palestina para provocar, sino para garantizar que la provincia se mantuviera quieta y prorromana.

2.10. El reo: Jesús de Nazaret

Y de la figura de Jesús ¿qué podríamos decir? Normalmente en trabajos de esta naturaleza se obvia mencionar la naturaleza y obra de Jesús y de su doctrina. Lo cual no deja de ser paradójico. Yo, sin embargo, en la medida en que el director del ciclo y de la publicación correspondiente me lo permita, me voy a permitir un pequeño *excursus*.

El mensaje de Jesús fue claro, rotundo y de un sentido revolucionario que sigue estando vigente hoy día: *amaos los unos a los otros*. De su naturaleza fuertemente revolucionaria no parece fue consciente el gobernador romano. No así las autoridades hebreas que hicieron todo lo posible por eliminarlo, hasta conseguirlo. Quizás la humilde figura de un carpintero, con un mensaje enloquecido, engañó a las autoridades romanas y prorromanas. A los tres siglos de aquello el cristianismo se auparía a la cumbre del estado más poderoso del mundo y mantendría su hegemonía durante muchos siglos.

El mensaje de Jesús en el tiempo histórico y en el lugar en el que lo hizo no deja de tener mérito. Y es algo que cualquier persona, creyente o no creyente, de una fe o de otra, debería de reconocer. Es fácil decir hoy, en el mundo occidental, que todas las personas son iguales. Dieciocho siglos antes de que la *Declaration des droits de l´homme et du citoyen* lo dijera ya lo había dicho Jesús. Y lo dijo en una sociedad en la que las diferencias se hallaban arraigadísimas y asumidas por toda la población, tanto de una clase como de otra. En la que la desigualdad se hallaba tan asumida en la mentalidad del momento que el jurista Gayo bien podía decir que la primera división que se

[104] Tácito, *Ann*. 3,13; SANTOS YANGUAS, N. *Acusaciones de alta traición en Roma en época de Tiberio*, in Memorias de Historia Antigua 11-12 (1990-1991) 177.

hace en el derecho internacional entre personas es que los hombres o son libres o son esclavos.[105]

Ciertamente, entre los intelectuales romanos se tuvo a los cristianos como empecinados, doctrinarios, apologetas más que filósofos, y sobre todo, se harán comentarios sarcásticos a su pretensión de resurrección de los muertos en los mismos cuerpos donde habían morado las almas. En Minucio Felix[106] podemos contemplar el debate entre un cristiano y un pagano. Las críticas que el pagano hace de las creencias sobre el más allá y la resurrección de los muertos que tienen los cristianos no dejan de ser curiosas: se acusa a los cristianos de urdir historias de viejas, de que anuncian la destrucción y final de la tierra, los astros y todo el orbe y, sin embargo, proclaman que ellos volverán en los cuerpos que habían dejado convertidos en polvo y ceniza prometiéndose una vida eterna y feliz, como buenos que son, mientras que al resto, como malvados, les espera el castigo eterno. Por eso maldicen las piras y la incineración. «*Pero si han sido polvo* –dice Minucio Felix– ¿*qué importa haber sido incinerado o morir en un incendio o engullido por las fieras*? Todavía afila más el bisturí y se pregunta *¿con qué cuerpo resucitamos?, ¿con el mismo?, después de tanto tiempo?* Y, si es otro, *¿se trataría de un nuevo hombre y no del viejo resucitado?*

Luciano de Samosata cuenta el caso del cristiano Peregrino Proteo con una gracia que no tiene desperdicio.[107] Dice que se empapó de la estupefaciente sabiduría de los cristianos después de haber estado en Palestina: *¡Figúrense! En poco tiempo oscureció a sus propios maestros y se convirtió en el profeta, en el tiasarca, en el cabeza de la sinagoga. (...) Explicó y aclaró algunos libros. Otros los escribió él mismo. Algunos lo consideraban un dios y se servían de él como legislador hasta elegirlo como su maestro, como aquel hombre que fue crucificado en Palestina que sigue siendo venerado todavía.*

Hay que decir que los cristianos no consiguieron, a pesar de haberse fundido con el poder temporal, establecer algunos de los principios fundamentales de su fe, tal es el principio de la igualdad de los hombres. Para ello tenemos que esperar al siglo XIX. Probablemente la esclavitud estuvo tan arraigada en la Roma pagana como en la Roma cristiana. Aunque tanto en una como en otra se hicieran loables esfuerzos por las autoridades, a través del derecho, para amortiguar sus indeseables efectos.

---

[105] Gayo *Inst*., 1,9: *Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*.

[106] Minucio Felix, 11.

[107] Luciano de Samosata, *La muerte de Peregrino*, 11-13 y 16.

La iglesia cristiana se amalgamó a lo largo de la historia con los poderosos de la tierra. Se hizo corresponsable de sus pecados y sus tiranías. Se adaptó con dificultad a la filosofía y la libertad de pensamiento, y aunque tengamos que admirar la liberalidad con la que se permitió el magisterio de un Tomás de Aquino o un Francisco de Vitoria, tenemos igualmente que renegar de la profunda injusticia y aberración con la que se comportó con Erasmo, con Miguel Servet o Giordano Bruno. Las iglesias cristianas sufrieron la terrible conmoción del Renacimiento que sopló, cual bochorno, de nuevo del Oriente. Precisamente, el amor por la verdad llevó a los hombres a leer directamente en las fuentes, y sin renunciar al latín eclesiástico, beber en ellas a través de otros idiomas –griego, hebreo, arameo, siríaco antiguo– que mal que bien tuvieron que ser asumidos por las autoridades eclesiásticas, tanto de la iglesia de Roma como de las iglesias reformadas.

La iglesia no se había aún recuperado de la conmoción cuando le llegó otra andanada más demoledora si cabe. Entramos por el vestíbulo del siglo de las luces en la sociedad moderna. La iglesia, que se atrinchera en un principio en la radicalidad apostólica para conservar sus prebendas y bienes terrenales, parece darse cuenta en un momento posterior de lo que su fundador había predicado. Y entra en una especie de dicotomía de mensajes y actitudes que le llevan hasta hoy mismo.

Sin embargo, no hay que renunciar a lo que de bueno tuvo el cristianismo. Son palabras precisamente de un pensador donostiarra, Xabier Zubiri, quien dijo en su día que la naturaleza de la sociedad occidental está conformada por tres elementos fundamentales: la filosofía griega, el derecho romano y el cristianismo. Lo que hoy llamamos sociedad occidental es el resultado de todo ello. Una sociedad que predica la libertad de pensamiento, la seguridad jurídica y la igualdad entre los hombres. No sabemos por qué nuestras autoridades europeas han tenido, siquiera la duda, de aherrojarlo en el frontispicio de una Declaración Europea de Derechos.

En todo caso, no hay que olvidar que los evangelistas dedican la mayor parte de sus narraciones a la obra, vida, milagros y enseñanzas de Jesús de Nazaret. Sólo una parte se dedica a lo que propiamente es el proceso, condena y ejecución. De esa parte primera de su vida, destaca, por el interés para el proceso posterior, y desde mi punto de vista, su entrada triunfal en Jerusalén la víspera de que fuera denunciado y entregado a las tropas del Sanedrín. Lo hizo a lomos de un asno y en olor de multitud que le recibió con palmas y gritando ¡Hossanna! ¡Hossanna al Hijo de David!, como la tradición judía dice que se recibe a los reyes. Por lo tanto, no como la tradición cristiana lo

ha transmitido, esto es, la entrada de un hombre que representaba la humildad, por aquello de que había elegido ir a lomos de un burro, sino la de un rey. Pues, en la antigua tradición hebrea se recordaba que a la salida de Egipto el pueblo fue conducido por un hombre barbado que iba sobre un asno. Tradición de la que, por cierto, sus convecinos reían y chanceaban.[108]

Éste es el ámbito en el que nos movemos en época del proceso de Jesús.

3. Las fuentes

Como suele ocurrir frecuentemente, a pesar de que la figura de Jesús y su doctrina hayan tenido a lo largo de estos veinte siglos un eco y una trascendencia enormes, nos encontramos con pocas fuentes contemporáneas o inmediatamente posteriores que le mencionen. Una de esas fuentes son los evangelios, y especialmente los evangelios aceptados por la Iglesia, los de Juan, Lucas, Marcos y Mateo. Menos interesantes resultan los llamados evangelios apócrifos, no porque la Iglesia los haya considerado así, evidentemente, sino porque, exceptuando el de Pedro, se detienen menos en la vida, prendimiento, proceso y posterior ejecución de su maestro.

Se ha debatido la pureza de estas fuentes en cuanto que fueron obras para extender y afirmar una doctrina que sus divulgadores crearon, no justo en el momento en que se producían los hechos, sino en un momento posterior. Por supuesto, que estos dos elementos, falta de inmediatez y autoría doctrinaria, hacen a estas fuentes sospechosas para cualquiera que desee aproximarse a su estudio sin preconcepciones. Sin embargo, no las hacen absolutamente inservibles. Si esto hiciéramos con todas estaríamos tirando a la papelera una gran parte de la historia de la humanidad. Por lo tanto, el investigador debe acercarse a las fuentes que de alguna u otra forma considera contaminadas para utilizarlas con la cautela necesaria.

De todos modos, los estudios recientes que se han llevado a cabo en relación a los evangelios junto con los hallazgo que han ido apareciendo parecen confirmar que la cercanía temporal de estos a los acontecimientos es mayor de la que en un principio se pensaba. Según esto, el manuscrito del evangelio de Marcos en su versión griega sería aproximadamente del año 65, y, a continuación, vendrían el evangelio de Mateo del año 60 y el de Lucas, no poste-

[108] TROIANI, L. *Commento storico*, cit. 164.

riores al año 73, y, por último, el de Juan del periodo de Trajano (98-117).[109] Esto nos da una gran cercanía a los hechos. Lo cual no suele resultar frecuente en los estudios sobre la Antigüedad.

Hay un cierto acuerdo en que el de Marcos, Mateo y Lucas beben de la misma fuente, puesto que tienen muchas concomitancias. De ahí que se les llame sinópticos (que significa que se pueden leer conjuntamente). Los de Mateo y Lucas se habrían nutrido de, al menos, dos fuentes, el propio de Marcos y otra desconocida que entre los especialistas se ha venido en llamar Q,[110] que se alimentaba esencialmente de dichos y pasajes de la vida de Jesús. El que tras la muerte de éste circularan entre sus seguidores escritos que no mencionaban al proceso ni a la crucifixión es algo admitido hoy en día, y, en parte corroborado, por los recientes hallazgos en el yacimiento de Oxirrinco[111] y en Nag Hammadi.[112] En todo caso, si se confirmara la existencia de un pasaje del evangelio de Marcos en uno de los fragmentos de papiro hallados en Qumrán, tendríamos confirmada la existencia de un documento arameo muy cercano al tiempo de Jesús que pudiera haber servido de arquetipo al del griego del propio Marcos, y por derivación, al de Mateo y al de Lucas.[113]

La tradición cristiana conserva unas actas del juicio de Jesús que se consideran de escaso o nulo valor por su partidismo exacerbado. En las escuelas paganas antes de Constantino se obligaba a leer unas Actas de Pilato contrarias totalmente a la doctrina cristiana. En contraposición los cristianos elaboraron sus propias Actas que se nos han transmitido a través de Justino (*Primera Apología* 35 y 48) hacia el año 150, y por Tertuliano (*Apologético*) hacia el año 200. Por último Epifanio de Salamina hacia el 376 habría recogido unas

---

[109] RIBAS, J. M. *El proceso*, cit.; en general, en relación a los evangelios como fuente de conocimiento histórico, 35 ss.; en particular 93 y 94 n. 230; VALPUESTA, M. *Jesús de Nazaret*, cit. 25 ss.; BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, cit. ed. 1969, 57 ss.; IMBERT, J. *Le procès*, cit. 8 ss.

[110] Q, de la palabra alemana *Quelle* (fuente).

[111] Oxirrinco (El Bahnasa) es un potentísimo yacimiento arqueológico a orillas del Nilo conocido desde principios del siglo XIX y que ha dado muchas satisfacciones a los estudiosos. Miles de papiros fueron llevados a Europa y hoy en día constituyen el fondo *Oxyrrhynchus papyri* que se halla diseminado por diversas instituciones, especialmente en la universidad de Oxford.

[112] Lugar en el Nilo medio que acogió a un antiguo monasterio en el que se encontraron al final de la II Guerra Mundial (1945) papiros de copias en copto de otros manuscritos griegos que recogían los llamados evangelios apócrifos de Tomás y Felipe.

[113] Tesis de O'Callaghan, J., *Biblica*, 53 (1972) 91-100, cit. in RIBAS, J. M. *El proceso*, 35 n. 93,

Actas de Pilato al objeto de elaborar su *Refutación a las herejías* (50,1), a través de las cuales se pretendía precisar la fecha exacta de la Pascua (el 14 y no el 15), pues era esta cuestión la que caracterizaba a la herejía *quatuordecimana*. Como se puede comprobar la distancia entre los hechos y su reconstrucción es grandísima, y, por otra parte, existe un componente doctrinario importante en la medida en que los cristianos se hallaban defendiendose de las supuestas calumnias que les estaban dirigiendo.[114]

En todo caso la existencia de un Jesús histórico lo confirman también fuentes no cristianas y poco sospechosas de cercanía al cristianismo. Una de esas fuentes es judeoromana y contemporánea de Jesús. Se trata del ya repetidas veces citado Flavio Josefo, un nacionalista fariseo de la casta sacerdotal, tomado prisionero por los romanos, a los que agradeció posteriormente su condescendencia y escribió varias obras de las que hay que destacar *Antigüedades judías* (*circa* 93). El fragmento que se refiere a Jesús diría, sustancialmente, lo siguiente:

> *«Por aquella época apareció Jesús. [Un hombre sabio si se le puede llamar hombre. Fue autor de obras increíbles y el maestro de todos los hombres que acogen la verdad con placer.] Atrajo a sí muchos judíos y también muchos gentiles. [Era el Cristo.] Habiendo sido denunciado por los primados del pueblo, Pilato lo condenó al suplicio de la cruz; pero los que antes le habían amado le permanecieron fieles en el amor. Se les apareció resucitado al tercer día, como lo habían anunciado los divinos profetas que habían predicho de él ésta y otras mil cosas maravillosas. De él tomaron su nombre los cristianos, cuya tribu perdura hasta el día de hoy».*[115]

La fidelidad y antigüedad de lo que ha pasado a llamarse *testimonium Flavianum* ha sido atacada desde diversos puntos.[116] Y, ciertamente, constituye una disonancia en el conjunto de su obra y en el transcurso del texto, en particular, en un judío ortodoxo como lo era él. Sin embargo, un manuscrito árabe del siglo X confirma que Agapito, obispo de Hierápolis, al redactar su «Historia Universal» utiliza el texto de Flavio Josefo, concordando con el que, por otras vías, nos ha llegado a nosotros. Hoy la mayor parte de los estudiosos aceptan como fidedigno el pasaje.[117]

---

[114] PIÑEIRO, A.-GÓMEZ, E. *La verdadera historia de la Pasión*, Santiago de Chile, 2007.

[115] Entre corchetes los fragmentos en los que ha recaído sospecha de interpolación. Flavio Josefo, *Ant. iud.* 18,63-64.

[116] Para el debate científico en torno a la existencia o no de interpolaciones en el texto de Flavio Josefo *vid* RIBAS, J. M. *El proceso*, cit. 388 ss.

[117] IMBERT, J. *Le procès*, cit. 7 y 8; BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, cit. ed. 1969, 46-48. El texto árabe dice lo siguiente: «*En este tiempo existió un hombre de nombre Jesús. Su conducta era buena y era considerado virtuoso. Muchos judíos y gente de otras naciones se*

La otra mención de Flavio Josefo a la figura de Jesús se hace también en la misma obra cuando Anás, descendiente de aquel otro Anás de la época de Jesús, nombrado también como sumo sacerdote, decide convocar al Sanedrín en un momento de transición del poder romano (muerte del gobernador Festo mientras el nuevo gobernador, Albino, no ha tomado aún posesión de su cargo) para juzgar a Santiago y a otros con él por ser discípulos de aquél que llamaban Cristo y condenarlos a la lapidación. Josefo dice que el pueblo se encorajina y reclama, incluso ante el nuevo gobernador, que Anás no tiene el derecho de convocar sin su consentimiento el Sanedrín y menos el de comportarse de manera tan injusta.[118] Es curiosa esta mención a la incapacidad del sumo pontífice de convocar sin autorización del gobernador romano el Sanedrín.

Un tal Serapión bar Mara, un sirio que no era ni cristiano ni judío hace alusión, aunque sin mencionarlo, a Jesús en un papiro encontrado en el que se recoge una carta que éste escribe a su hijo. El documento puede ser de la segunda mitad del siglo I, después del 70 en todo caso.[119]

Otra fuente no cristiana la constituye Plinio el Joven (circa 112), ilustre ciudadano romano, gobernador en Bitinia del Ponto durante el tiempo de Trajano, refiriéndose a los cristianos de su provincia sobre los cuales no sabe a ciencia cierta que medidas tomar:

> *«Antes de la salida del sol se reunían y cantaban cánticos en honor de Cristo como si este fuera un dios...»*[120]

Tácito sin ir más lejos habla de la persona de Jesús cuando refiriéndose a las iniquidades de Nerón y su pretensión de endosar a los cristianos el incendio de Roma habla de estos (*circa* 116):

> *«Nerón buscó otros reos de ese crimen y les aplicó las más severas penas; eran estos a los que la plebe llamaba cristianos. El creador de este nombre fue*

---

convirtieron en discípulos suyos. Los convertidos en sus discípulos no lo abandonaron. Relataron que se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. Según esto fue quizá el Mesías de quien los profetas habían contado maravillas.»

[118] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 20,197.

[119] VALPUESTA, M. *Jesús de Nazaret*, cit. 122 ss.

[120] Plinio el Joven, *Epist.* 10,96: *(...) quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere (...).*

Cristo que siendo emperador Tiberio fue sometido a suplicio por el procurador Poncio Pilato.»[121]

Otra fuente no cristiana es la de Suetonio que cita la expulsión de Roma de los cristianos por el emperador Claudio (*circa* 120):

«(Claudio) expulsó a los judíos (cristianos) que habían sido soliviantados por un tal Cresto (Cristo).»[122]

Tampoco son cristianas, o más bien anticristianas, las diversas menciones que se hacen en el Talmud al proceso y consecuente condena de Cristo.[123]

La arqueología nos ha deparado recientemente diversos papiros que permiten confirmar lo dicho por otras fuentes hasta ahora. Papiros encontrados en Oxyrrhincus y otros documentos en Nag Hammadi.

Los hallazgos epigráficos también lo confirman. Entre ellos tenemos una inscripción de Pilato Hallada recientemente en el teatro de Caesarea Maritima, capital que fue de la Judea en aquel tiempo. Se pueden leer algunas palabras de una dedicatoria a Tiberio del que fue gobernador de la región, y nos aparece el nombre del nombre del dedicante: Pilato.

TIBERIEVM
[PON]TIVS PILATVS
[PRAEF]ECTVS IVDAE[A]E
[REF]E[CIT][124]

4. EL SISTEMA PROCESAL ROMANO Y LOS JUICIOS DE *MAIESTATE*

En un primer estadio, en época protorrepublicana, en los procesos penales intervendrían, fundamentalmente, el *rex sacrorum*[125] y los diversos sacerdotes

---

[121] Tácito, *Ann*. 15,44:*(...) Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus chrestianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat*.

[122] Suetonio, *Claud*. 25,4:*(Claudius)...Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*.

[123] Sanedrin 43a.

[124] AE 1963, 104 = AE 1964, 39 = AE 1964, 187 = AE 1971, 477 = AE 1981, 850 = AE 1991, 1578 = AE 1997, 166 = GLICMar 43 = AE 1999, 1681. SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,442 n. 22.

[125] El *rex sacrorum* constituye un vestigio más, entre otros, de la antigua religión romana. Es una figura de origen prerrepublicano que tuvo preeminencia frente a los *flamines*

representantes de los diferentes dioses llamados *flamines*. Se trata, más que de buscar un castigo para el culpable del delito, de celebrar un acto de purificación frente al mal que se ha producido ante los dioses para que ellos se avengan de nuevo con la ciudad, ofreciendo al culpable a la divinidad, es decir llevando a cabo su *consecratio*, y reconduciendo toda la situación con el fin de mantener ese equilibrio entre dioses y humanos que los antiguos romanos llamaron la *pax deorum*. Un paso posterior lo constituiría el delito, más estrictamente, *crimen* de *perduellio*, mediante el cual se buscará un castigo, una *poena*, para el autor, entendiendo el crimen cometido de nuevo más como ofensa a la comunidad que como pecado. El *rex sacrorum*, trasunto de aquél de época monárquica, se mantendría todavía como figura responsable de llevar a cabo el proceso.

Adentrados ya en época republicana se va haciendo distinción entre el derecho sacro y el derecho propiamente laico. El magistrado republicano, en un primer momento, se hará con las competencias criminales ocupando el papel del *rex* y el de los *pontifices*. En una segunda fase, los procesos capitales serán confiados al *populum* reunido en asambleas o comicios (*comitia*), quien además tendrá la responsabilidad añadida de conocer también las apelaciones de los ciudadanos acusados de pena capital (*provocatio ad populum*). En este sentido los procesos tendrán la doble función de *inquirire* (acusar) y de *defendere* (defender), ante el derecho de *provocare* o *apellare* (apelar) de los ciudadanos. La representación de este poder se confiará a los llamados *quaestores parricidii*, para los casos no flagrantes, y a los *duumviri perduellionis*, en los casos flagrantes. La *provocatio ad populum*, el derecho a que una causa capital sea vista por el pueblo, es decir ante los comicios, que todo ciudadano romano posee, podría constituir el primer paso de abandono de la venganza privada en el seno de las *gens* para pasar esa competencia al *populus*.

Las dificultades y demoras que entrañaban este tipo de procesos harán que en plena república se instituyan unos tribunales especiales conformados por magistrados, el cónsul y alguno de los pretores. Pero de nuevo con la *Lex Sempronia de capite civis* propuesta por Graco se volverá a la competencia

---

o representantes de los dioses en la tierra. De hecho en los banquetes rituales se colocaba en posición preeminente, siendo seguido, en este orden, por el *flamen Dialis*, el *flamen Martialis* y el *flamen Quirinalis*, y así hasta doce representantes de dioses. En esta época tendría un papel meramente simbólico. Un siglo después todavía lo menciona Gayo en sus *Institutiones* (I. 1,112).

del *populus*, fijándose unos tribunales para ello. Este es el sistema que se hallaba vigente con la entrada de Roma en el Principado.

El procedimiento en Roma a finales de la República y arranque del Principado, por lo tanto, se hallaba dividido en dos grandes campos: el proceso privado (*ordo iudiciorum privatorum*) y el proceso público (*ordo iudiciorum publicorum*). En el privado se sustanciaban las cuestiones de derecho privado (obligaciones, derechos reales, sucesiones, etc...) y era también el campo de los *delicta*. Así se consideraban algunas situaciones que hoy, en los ordenamientos modernos, se contemplan como delitos públicos, tales como el hurto y el robo con violencia, pero que en aquel tiempo se dejaban a la resolución de los particulares quienes recurrían a la acción (*actio*) sometiéndose a las reglas establecidas por el correspondiente *praetor* en su *edictum*. Este instrumento, el edicto, recogía anualmente lo ya hecho por anteriores pretores en el cargo (*edictum perpetuum*) y lo que de nuevo establecía el entrante (*edictum novum*), perfectamente corregible y renovable en cualquier momento por un edicto de urgencia (*edictum repentinum*). En él se mostraba la relación de acciones a las que el ciudadano podía acogerse para defender su derecho. Esto se hacía en el proceso privado a través del llamado procedimiento formulario (*agere per formulas*) que en sustancia se caracterizaba porque demandante y demandado se presentaban ante el magistrado a confirmar que la acción la podía poner en práctica el primero, a establecer la acusación (*formula*) y a elegir un juez de un registro de jueces (*album iudicum*) quien debía de conocer las pruebas y dictar sentencia, una vez que el pretor hubiese establecido el tenor de la causa (*litis contestatio*).

Aproximadamente a partir del siglo I se empieza a conocer y a practicar el llamado proceso cognitorio o *cognitio extra ordinem*, llamado así por hallarse fuera del *ordo iudiciorum*, y caracterizado, sustancialmente, porque ya no existe un juez privado sino un juez profesional y por la aparición del derecho de apelación ante una instancia jurisdiccionalmente superior que en el anterior sistema procesal no existía. Como veremos el sistema de la *cognitio extra ordinem* tiene su correlato en el proceso público. Probablemente los orígenes de ambos sean bastante concomitantes y se hallasen en la práctica provincial de los gobernadores.

El procedimiento público, llamado así porque la acción la podía ejercer cualquier ciudadano en interés del pueblo y del estado romano (y no como ocurría en el proceso privado en el cual el único habilitado para promover la acción era aquel que se considerase perturbado en su derecho) se hallaba totalmente al margen del anterior. Como digo el ejerciente de la acción pública

del proceso público –también en algunos contados casos en el privado– podría ser cualquier ciudadano masculino púbero *sui iuris* que considerara que alguien había transgredido la *lex*.

El sistema procesal anterior a Augusto fue el de las *quaestiones perpetuae* que se aplicaba en Roma desde el 123 a. C. Por la citada *Lex Sempronia de capite civi* la autoridad para conocer de causas capitales se sustrajo a los tribunales especiales y no fijos instituidos para cada caso en concreto (*quaestiones extraordinariae*) y se confió a unos tribunales populares preestablecidos constituidos por ciudadanos de alto rango (*quaestiones perpetuae*). Para el caso de las provincias el gobernador correspondiente, prefecto, procurador, legado, procónsul o propretor, en virtud de su *imperium*, podía conocer de las cuestiones que tenían relación con los habitantes de la provincia que tuviera bajo su jurisdicción, distinguiéndose dos situaciones en función de si el acusado fuese ciudadano romano o no.

En el primer caso –si el acusado era ciudadano romano– habría que distinguir también si se trataba de una acusación que podía ser castigada con pena capital o no. En el supuesto en el que sobre el acusado pendiera la pena capital, el magistrado se veía limitado en su función jurisdiccional por los derechos que todo ciudadano tenía y se hallaba obligado a deferir a Roma el caso y al reo de manera que fuera sometido allá a una *quaestio perpetua*. Si no lo hiciera así las consecuencias podrían ser muy graves para el magistrado. Así se lee en el jurista Ulpiano:

> *Queda sujeto a la Ley Julia de la violencia pública aquel magistrado que, en función de su imperio o potestad y sin respetar el derecho de apelación del ciudadano, hubiera dado muerte o flagelado, o hubiera ordenado que así se hiciera, a un ciudadano romano, o le hubiese encadenado por el cuello, sometiéndole a tormento*.[126]

A partir del siglo I se materializó la costumbre de que los emperadores delegaran el más arriba citado *ius gladii* (el derecho a dictar sentencias de muerte) en ciertos gobernadores de provincia, aquellos que se hallaban al mando de un cuerpo de ejército, en un principio, para los casos de condena a muerte de soldados que eran ciudadanos romanos sin que estos pudieran reclamar que su caso se remitiera al correspondiente tribunal en Roma.[127] Después, esta delegación se expandió a todo gobernador que tuviera el man-

---

[126] Dig. 48,6,7 (Ulpian. 8 *de off. procons.*).

[127] MOMMSEN, TH. *Le droit pénal*, cit. 1,284 ss. = *Römisches Strafrecht*, cit., 243 ss.

do sobre una provincia entera.[128] De esta forma, los ciudadanos romanos fueron perdiendo la antigua garantía de la *provocatio ad populum* que les venía de la más antigua república, aunque éste privilegio fue siendo sustituido por la *provocatio ad caesarem* en ese proceso constante, desde Augusto, de ir asimilando los poderes republicanos por la administración del Principado.

En cuanto a la acusación el sistema procesal romano se ha regido tradicionalmente, y lógicamente en el ámbito civil, pero también en el ámbito penal, por el llamado sistema acusatorio, aquél que deposita la confianza en una *accusatio* formal para el inicio de un proceso. Era evidente en las *quaestiones perpetuae*. Mientras que se mantiene que el nuevo proceso de la *cognitio extra ordinem* abre el camino al llamado sistema inquisitorio, en virtud del cual, ya no es estrictamente necesaria la existencia de una acusación formal, sino que los propios entes jurisdiccionales podían promover e instruir una acusación de oficio sin necesidad de una previa *accusatio*, aunque se valieran también de delaciones para ello.[129]

El proceso criminal romano pasaría, pues, por tres fases iniciales:[130]

1. La *postulatio*. Es el permiso que concede el pretor al acusador para que pueda llevar a juicio a un demandado. Los términos de la *postulatio* eran los siguientes: *ut sibi liceret nomen deferre –postulare ut praetor nomen recipiat– rei capitalis reum velle facere*. Parece ser que podría ser solicitado incluso ante la ausencia del acusado y que no podría presentarlo cualquiera, dándose una serie de incapacidades que era al pretor a quien tocaba determinar: un cuestor no puede acusar al presidente de su provincia, no se puede acusar a un magistrado, ni a un ausente por estar al servicio del estado, ni el liberto al patrono, ni el hijo al padre; son incapaces los sentenciados bajo infamia y las mujeres; si son varios los acusadores el pretor decide quien va a soportar la carga de la acusación (*divinatio*) en virtud de la edad, del rango, de la moralidad, o la causa que inspira la acusación (serán preferidos el que actúa

[128] Dig.1,18,6,8 (Ulp. 1 *opin*.).

[129] TORRENT, A. *Diccionario de Derecho romano*, Madrid, 2005, voz *inquisitio*, 465; *vid* ADINOLFI, G. *Extremismos en tema de 'accusatio' e 'inquisitio' en el proceso penal romano*, REHJ 31 (Santiago de Chile, 2009) 37-60.

[130] Sigo para describir el proceso criminal romano la clara y sistemática explicación de la obra ya citada de HOFFMANN, CH. *Le procès de N. S. Jésus-Christ devant le Sanhédrin et Ponce-Pilate*, París, 1886, 180 ss., que en este apartado resulta muy sugerente.

en beneficio de la *res publica* al que lo hace por un interés personal). En todo caso el resto no queda al margen, serán *subscriptores* del *libellus inscriptionis* acusatorio.[131]

2. La *delatio nominis*. Si el pretor no veía inconveniente se llevaba a efecto la *delatio* propiamente dicha que era aceptada, o no, por el magistrado (*nominis receptio*). Por lo tanto, el acusador se dirigía al demandado en estos términos: *Aio te pecasse contra legem*.... Y el acusado se defendía preguntando cuál era el *crimen* del que se le acusaba. El acusador prestaba entonces el *iussiurandum calumniae* en el que se afirmaba que no se hacía por envidia u odio. El calumniador era perseguido con diferentes penas a lo largo de la historia, desde un probable marcaje al rojo en la frente con una K de *kalumniator* hasta sufrir la deportación a una isla o caer en la situación de *infamia*. En la *delatio* se inscribía el nombre del pretor, del acusador, del acusado, el crimen del que era acusado, el lugar y la fecha. Si el acusado se declaraba culpable (*confessus*) se terminaba el proceso y cumplía con la pena. Si no, el pretor daba un tiempo al acusador para que reuniera las pruebas de culpabilidad. Durante ese tiempo el magistrado podía tomar medidas provisionales de acuerdo con la peligrosidad del acusado (*in carcerem ducere, in libera custodia esse*...).

3. La *accusatio*. El pretor establece en función de la *delatio* un día en que acusador y acusado deban comparecer, lo que se hace público a través de un pregonero (*praeco*). Si el acusador no hiciera acto de presencia el acusado sería borrado de la lista de demandados. Si, por el contrario, fuera el acusado el que no se presentara sería condenado automáticamente. A continuación se daba paso a la elección de jueces por *sortitio* de una lista. Las partes tenían el derecho de recusación (el cincuenta por ciento de los jueces elegidos por el acusador, 50 de 100). Los jueces, anunciados también por el heraldo (*praeco*) prestan el juramento de que van a observar la ley y actuar de forma imparcial e inscriben sus nombres en el *libellus*.

---

[131] Cicerón distingue *accusatio* y *delatio*. La primera es una acción honrosa. La segunda no, a no ser que se haga en servicio de la República o que se haga por deber familiar. Además, el *delator* se llevaría una parte de la cantidad que estuviese en juego (de los bienes embargados, de una herencia –caso de que se tratara de una denuncia fiscal–, etc...), que, en casos debía de ser jugosa (establecida hasta en una cuarta parte de la *poena*) y que en ciertas épocas animaron a individuos con pocos escrúpulos a delatar a sus conciudadanos. KASER, M. *Zum römischen Grabrecht*, ZRG, 95 (1978) 89 n. 334.

A partir de ahí y en la fecha establecida por el magistrado se iniciaban las *orationes* de las partes y la presentación de las pruebas, arrancando de la acusación que interrumpe su discurso para interrogar a los testigos o mostrar las pruebas, por eso se le llama *oratio interrumpta*, seguía con el discurso de la defensa en el que se contradecía lo dicho por el acusador mostrando los argumentos y, si fuera el caso, las pruebas, entre las que podría incluir a los *laudatores*, personalidades eminentes de la ciudad de residencia del acusado que hablaban en su favor (*laudationes*).

Las pruebas podrían ser de diversas clases, como se verá más tarde, pero en sustancia las habrá escritas y orales, fundamentalmente a través de testigos. La diferencia entre la acusación y la defensa en los testigos es que la primera puede convocar a cualquiera, quiera o no quiera, mientras que la segunda sólo puede hacerlo a aquellos que deseen voluntariamente testificar y hacerlo a su favor. El magistrado y las partes tienen el derecho a interrogar a todos los testigos.

Escuchadas las partes el *praeco* anunciaba el final de las *orationes* utilizando la palabra *dixerunt* (han hablado o han tenido la oportunidad de decir lo que tenían que decir). El magistrado entonces distribuía entre los jueces tres tabletas por cada uno. Una con una A (*absolvo*), otra con una C (*condemno*) y la última con una N. L. (*non liquet*) indicando la abstención. En otros casos, en las causas no muy importantes, se decidía sin tabletas, de viva voz. Los jueces podían hablar entre ellos antes de producirse la decisión, pero a la hora de tomarla la tenían que tomar de buena fe, sin dejarse influenciar por nadie (*ex animi sui*), tal como habían jurado a la hora de tomar posesión del cargo. Una vez llevada a cabo la votación el magistrado vestido con la *toga praetexta* subía al estrado llamado *tribunal*, se sentaba en la *sella curulis* y, con gran solemnidad dictaba la *sententia*.[132]

El proceso penal romano en la época de Jesús era, por lo tanto, el de las *quaestiones*, pero restringido a Roma y a los ciudadanos romanos. Sólo aquellos ciudadanos romanos que encontrándose en el exterior fueran acusados ante el gobernador de la provincia por un crimen que conllevara la condena a muerte podrían reclamar que fueran juzgados en Roma por el citado tribunal. La negativa por parte del gobernador a cumplir con este derecho del ciudadano (*provocatio ad populum* o *provocatio ad caesarem*) podría significarle muy negativas consecuencias.

---

[132] HOFFMANN, CH. *Le procès*, cit. 197 y 198; ADINOLFI, G. *Extremismos*, op. cit. 41; VENTURINI, C. *La giurisdizione criminale in Italia e nelle provincie nel primo secolo,* in AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, cit. 4.

Augusto mantiene el sistema de las *quaestiones* reformándolo. Incrementa el número de tribunales, excluye del *album iudicum* a los senadores, reordena la acusación pública por medio de la *lex Iulia iudiciorum privatorum* (17 a. C.).[133] De la misma forma fue cediendo la capacidad de conocer de casos criminales a la nueva figura del *praefectus urbi* –cargo que ya no es nombrado por las asambleas del pueblo como ocurría con los *consules* o los *praetores* republicanos, si no que depende directamente del *princeps*– y que actuará en la represión de la delincuencia en la capital sin un procedimiento tan establecido y afinado como el de las *quaestiones*, amparado, sobre todo, en su *imperium*, abriendo la puerta al nuevo procedimiento de la *cognitio extra ordinem*.

Los tribunales de las *quaestiones perpetuae*, en número de nueve a fines de la época republicana, se caracterizaban entre otras cosas, por la no existencia de un sistema unitario y unívoco para todos los supuestos y todos los tribunales, pero también por una separación entre la instrucción del proceso, que se dejaba en manos de las partes, la sentencia, que recaía en un tribunal de jueces, y la ejecución de la sentencia, que recaía en el *praetor* titular del correspondiente tribunal de la *quaestio*.

La utilización de los delatores fue abundante en ciertas épocas, promocionada, especialmente, por los príncipes, tanto por razones políticas, como por razones económicas. Habría que distinguir los delatores que ejercen su oficio en el campo fiscal: denunciando testamentos defectuosos, negocios jurídicos ilegales, etc..., y los que ejercen su labor en el campo criminal. En todo caso tanto unos como otros se beneficiaban crematísticamente de su delación, en casos con una parte de los bienes hereditarios, en otros casos, con parte de los bienes confiscados a los condenados. Hubo épocas en las que la delación se extendió con fuerza: Tiberio, Nerón, etc... Sobre todo destaca la época de Tiberio en la que Sejano fue prefecto del pretorio. El propio Sejano y sus partidarios cayeron víctimas de sus propias técnicas. Suetonio y, sobre todo, Tácito nos ilustran sobre ello.

Entre los acusados habría que distinguir dos tipos de personas: aquellas que poseían la ciudadanía romana y aquellas que no la tenían, que en provincias, lógicamente, era la mayoría. La jurisdicción sobre las primeros estaría en manos del gobernador, quien, en virtud de su *imperium*, podría conocer de los casos que atañían a un ciudadano romano, pero teniendo en cuenta que, en los

---

[133] Dion Casio, 53,23,6-7; 54,3,1-3; Suetonio, *Aug*. 66; *Tib*. 8. in VENTURINI, C. *La giurisdizione criminale*, cit. 10.

casos graves en los que pendía la pena de muerte sobre el acusado, estaba obligado a remitir a éste a Roma. También detentaría la jurisdicción sobre los segundos, pero hay que observar aquí que la dominación romana adoptó formas y situaciones diferentes en función de cada territorio (en base a si se había conquistado por la fuerza o había sido el resultado de un acuerdo o *foedus*, en función de los grupos de población existentes, etc...). En ese sentido, el reciente descubrimiento de dos edictos de Augusto a las provincias de Cirenaica y Creta ha hecho ver la existencia de *quaestiones* capitales auxiliadas por la técnica acusatoria y conformadas por jueces romanos, desempeñando el gobernador un papel análogo al de los pretores en las *quaestiones* de Roma. En las ventajas que el emperador da a las citadas provincias se halla la posibilidad de que estos jurados se hallen constituidos a partes iguales por ciudadanos romanos y no romanos.[134]

Sin embargo, no hay que pensar que toda la represión de los ilícitos fuera a ser llevada a cabo por el sistema de las *quaestiones*. Se tiende a pensar que existirían zonas de sombra en las que –tratándose de personas de condición humilde o casos de escasa relevancia– se aplicarían tribunales de naturaleza más simple que el de las *quaestiones*, e, incluso, la simple *coercitio* directa de los magistrados,[135] de las nuevas magistraturas (*praefectus urbis, vigilis, annonae*...)[136] y del aparato de policía consecuente, tal como ocurre con los *tresviri capitales*, a los cuales les competía una actividad judicial internándose en una fase de instrucción y sanción, aplicando penas de cárcel, de menor o mayor duración.[137]

También en época de Augusto se lleva a cabo una reorganización de las provincias subdividiéndolas en dos grupos en función de su nivel de pacificación. Unas, las más pacificadas, serían las provincias senatoriales cuya administración recaería en última instancia en el Senado quien solía instituir un gobernador con el rango de procónsul o propretor, esto es, senadores que habían pasado por alguno de esos dos cargos en Roma. Otras, las menos pacificadas o las que pudieran hallarse con un mayor riesgo a un ataque interior o exterior, y que, por lo tanto, eran las más militarizadas, caían bajo la responsabilidad del príncipe quien delegaba su autoridad en un gobernador con

---

[134] FIRA 1, 403 ss. Cirenaica y Creta (*iudices in quaestionibus capitalibus*); C.I.L. X, 5393 = ILS 6286 (*iudices Asiae*). VENTURINI, C. *La giurisdizione criminale*, cit. 24 y 25.

[135] Dig. 1,2,2,16 (*Pomp. enchir. sing.*).

[136] Dig. 1,15,3,1 (Paul *de off. praef. vig.*).

[137] VENTURINI, C. *La giurisdizione criminale*, cit. 8.

rango de *praefectus* o *legatus augusti pro praetore*. Este era el caso de Egipto, de Siria y de la Judea. Temían los romanos en aquel entonces, además de a las sublevaciones propias a esos pueblos, especialmente al judío, al constante peligro de las invasiones de los partos.

Poco conocemos del sistema procesal penal que se podía seguir en las provincias. Opiniones muy ponderadas desde el Derecho Romano actual dudan de que en las provincias se siguiera el sistema de las *quaestiones*.[138] Su introducción en Roma no parece suponer la introducción de un sistema penal propio en las provincias.[139] En general, hay que pensar que la administración romana intentó comprometerse lo menos posible con el derecho particular de cada región y que dejaría las cuestiones cotidianas en manos de los ámbitos jurisdiccionales propios de cada territorio reservándose únicamente aquellos casos que tuvieran consecuencias graves para la estabilidad de la zona, como es el de la condena a muerte de un reo. En todo caso, se ha observado que pleitos civiles entre localidades de una misma región han buscado la *addictio* del gobernador de la provincia. Sirva como ejemplo el pleito civil sobre uso de aguas de Contrebia Belaisca entre diferentes comunidades no romanas,[140] o en la *lex paganica pagi gallorum pagi belsinonensis pagi segardensis* también de uso y control de aguas.[141]

Parece que los gobernadores se regirían en base a su *imperium* conociendo los casos e implicándose en ellos ocupando el papel al mismo tiempo de acusador –algo parecido al fiscal de los modernos ordenamientos– y juez, muy lejos del sistema tradicional romano de las *quaestiones* que dejaba que las partes, demandante o acusador y demandado, dirimieran su pleito ante el juez que, excepto en ocasiones puntuales, no intervenía. En general, la ocupación

---

[138] SANTALUCIA, B. «*'Accusatio' e 'inquisitio' nel processo penale romano di età imperiale*, in Collana della Rivista di Diritto Romano – Atti del Convegno «Processo civile e processo penale nell'esperienza giuridica del mondo antico», Siena, 2001, 3.

[139] MOMMSEN, TH. *Le droit pénal*, cit. 1,275 = *Römisches Strafrecht*, cit., 236.

[140] FATÁS, G. *Contrebia Belaisca. Tabula contrebiensis*, Zaragoza, 1980; D'ORS, A. *Las fórmulas procesales del bronce de Contrebia*, AHDE 50 (1980), 1-21; MURGA, J. L. *La addictio del gobernador en los litigios provinciales*, RIDA (1983) 151-183; TORRENT, A. *Consideraciones jurídicas sobre el bronce de Contrebia*, Cuadernos de trabajos, Escuela española de Historia y Arqueología, Roma, 15, 1981, 95-104.

[141] MENTXAKA, R. *El control del agua en el Valle Medio del Ebro. Garantías procesales en un estatuto de una comunidad de regantes del Valle Medio del Ebro en época de Adriano* (117 y 138 p. C.) in TAMAYO, J. A. ed. *De la humanidad en el Derecho a los derechos humanos: de Roma a los tiempos actuales*, Bilbao, 2008, 17-41.

romana se caracterizó por el respeto de las instituciones locales, en la medida de lo posible, cosa que, por otra parte, parece lógica, teniendo en cuenta la inmensidad que les tocaba por administrar. Personas contemporáneas de Jesús que han gozado de este *status* lo corroboran.[142]

El origen del proceso extraordinario (la citada *cognitio extra ordinem*) es difícil de determinar, tanto en cuanto a que, no sólo afectó al sistema procesal criminal, sino, también, a los procesos de naturaleza civil. Se podría, incluso, pensar, que fue en este ámbito en el que nace, sobre todo en el campo de los fideicomisos y, especialmente, en el campo de los fideicomisos de libertad, que por su propia naturaleza, se hallarían especialmente inclinados a sufrir este cambio. No es de descartar tampoco que su origen se halle en los sistemas procesales que se llegaban a aplicar en las provincias, en la medida en que, por la propia necesidad, la cognición de las causas sería más propio que se encomendara a los gobernadores o a aquellos en los que éste delegase.[143] Por otra parte, tampoco hay que descartar que su origen derive del control directo del bandidismo, tanto en provincias como en la península itálica,[144] o de la actividad del nuevo cargo de *praefectus urbi*, a de ambas causas a la vez. Puesto que no hay que olvidar, que la figura de Augusto se caracterizó por traer la conocida como *pax romana* o *augustea*, no sólo a los confines del imperio, sino al interior, reprimiendo con dureza el bandidismo y la piratería.[145]

En los comienzos, el nuevo sistema no se alejaría mucho del anterior. En lugar del *accusator* surgiría la figura del *delator* que por el paso del tiempo se confundirían.[146] Pero sobre todo, desaparecía el colegio de jueces y su lugar sería ocupado por el magistrado.

El juicio de Gneo Calpurnio Pisón pudo, quizás, junto con otras actuaciones semejantes del emperador Tiberio, tener alguna posible influencia en el proceso de Jesús. El juicio de *maiestate* contra este senador que había acompañado a Oriente a Germánico, hijo adoptivo del emperador, a quién se había nombrado procónsul, fue promovido para juzgar la muerte de éste. Germánico

---

[142] Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 153.

[143] Sobre la evolución del *princeps* en la administración de justicia mediante la *cognitio extra ordinem*, KASER, M.-HACKL, K. *DRZ*, 445-451.

[144] *Vid* Suetonio, *Aug.* 32; *Tib.* 37.

[145] Octavio Augusto, *Res Gestae Divi Augusti*, *Monumentum Ancyranum*, *vid* GUARINO, A. *Res Gestae Divi Augusti*, Nápoles, 1969. VOLKMANN, H. *Res Gestae Divi Augusti*, Berlín, 1969.

[146] Dig. 37,14,10 (Ter. Clem. 9 *ad leg. Iul. eta Pap.*).

murió tras fuertes desavenencias con Pisón a quien se acusó de hallarse implicado. El juicio concluyó con la condena y consecuente suicidio de Pisón el año 20 p. C. La condena la divulgó el emperador por todo el imperio con la finalidad de exonerarse de las sospechas que sobre él pendían. Esa es la plausible razón de que se hallara una copia del senadoconsulto en una placa de bronce en la Bética.[147] El prefecto Poncio Pilato pudo hallarse afectado por la severidad con la que el emperador actuaba, habida cuenta de que quizás éste albergara ya alguna duda sobre su protegido y mano derecha Sejano, que, a su vez, era protector de Pilato. No fue el único caso de trato riguroso con los enviados a provincias y, además, la zona en la que sirvió Pisón no se hallaba muy distante de la Palestina. Las amenazas de las que se valieron los sanedritas y la medrosidad con la que las fuentes relatan actuó el prefecto abonan la idea de que estuviera pensando en la posibilidad de una futura rendición de cuentas, elemento éste que considero relevante al objeto de dar una explicación a las contradictorias actuaciones llevadas a cabo por el citado gobernador.[148]

Por lo tanto no se puede descartar el temor de Pilato ante una posible acusación en Roma contra su persona. Las noticias que debían de estar llegando de la *urbs* no serían en ese sentido nada tranquilizadoras. Caballeros y senadores venían siendo enjuiciados y condenados por el crimen de *maiestas*, con la aprobación del emperador que pareció estar empeñado en esa causa, tal como nos lo transmite Tácito. El citado crimen se habría ensanchado en los últimos años de forma notable para dar cabida a actos que en puridad no deberían haber entrado en el concepto de *maiestas*, tales como la mala gestión de un cargo público.[149] Sejano, protector de Pilato, fue uno de los instigadores de esas causas, que contaban, por cierto, con la colaboración de los *delatores*,[150] que se beneficiaban directamente a causa de sus delaciones, pero dándose el

---

[147] Tácito, *Ann*. 4,21,5, señala como había sido acusado de lesa majestad y que el proceso no se llevó a término al «sobrevenirle oportunamente la muerte» (se suicidó como venía siendo habitual en esos casos); *vid* MENTXAKA, R. *El suicidio en la antigüedad clásica, en particular en el mundo romano*, in TAMAYO, J. A. ed. *De la humanidad en el Derecho a los derechos humanos: de Roma a los tiempos actuales*, Bilbao, 2008, 91-121.

[148] En relación al caso de Pisón *vid* DE CASTRO-CAMERO, R. *El crimen maiestatis a la luz del senatus consultum de Cn. Pisone patre*, Sevilla, 2000.

[149] Tácito, *Ann*. 1,72,2: *nam legem maiestatis reduxerat. cui nomen apud veteres idem, sed alia in iudicium veniebant; si quis proditione exercitum aut plebem seditionibus, denique male gesta re publica maiestatem populi romani minuisset: facta arguebantur, dicta impune erant*. GAUDEMET, J. *Maiestas populi romani,* in Synteleia Arangio Ruiz, Nápoles. 1964, 699 ss.; SANTOS YANGUAS, N. *Acusaciones de alta traición*, cit. 168 n. 10.

[150] *Vid* RIVIÈRE, Y. *Les délateurs sous l'Empire romain*, Rome, 2002.

caso de que el mismo se vio delatado y perdió el favor que gozaba ante el emperador. Sejano cayó el 31 p. C., y, él y su familia, tuvieron un final terrible. A raíz de ello se desencadenó una persecución contra amigos y partidarios que no gozaban ya del cuidado de su antiguo protector.

Las vacilaciones por las que debió pasar el prefecto fueron muchas. Como demostración de ello es, tal como ya he relatado, que dos años escasos después de la ejecución de Jesús un profeta samaritano promovió una revuelta que fue sofocada a sangre y fuego por las tropas romanas, siendo ejecutados sus dirigentes, lo que produjo una reacción de protesta ante el legado de Siria, Lucio Vitelio. Éste, aprovechando probablemente la caída de su protector, envió a Roma a Pilato para que rindiera cuentas, y entregó la provincia a un nuevo gobernador.[151]

Pero no fue el de Pilato el único caso de un gobernador removido de su puesto en Judea a causa de las denuncias de las élites locales. En el 52 p. C. Cumano tuvo que exiliarse, también por las denuncias de los judíos, y Felix, posteriormente, estuvo a punto de correr la misma suerte. Todo ello demuestra que la labor de los gobernadores, a pesar de hallarse investidos por el *imperium*, resultaba muy difícil, especialmente, en aquellos lugares en los que la expansión romana se encontraba débilmente desplegada y en las que se requería y se exigía una habilidad particular para tratar con las autoridades locales.[152] La experiencia romana con los pueblos que iba anexionando era la de mantener buenas relaciones con las élites locales, concediendo para ello una gran autonomía que tenía que tener como límite la estricta lealtad a Roma. Cuanto más peligrosos resultaran esos pueblos, más generosa se mostraba la administración romana. Las continuas ventajas que se ofrecen a los judíos pueden tener esa explicación. Las persecuciones existentes, que las hubo, se deberían entender, primero, como freno a la contestación o a la revuelta, segundo, como reacción de ciertos grupos de la sociedad que podrían ver con recelo y envidia las ventajas que los judíos iban acaparando. Ese recelo y envidia podría estar alimentado, además, por la posición holgada que tenían estas minorías en todas las zonas de su colonización. Su buena posición económica se debería a su dedicación al comercio, y, consecuentemente, al préstamo, a la que habrían sido relegados por su incompatibilidad con los oficios tradicionales, bien por razones propias o por causas ajenas.

---

[151] REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, cit. 44.

[152] RIBAS, J. M. *El proceso*, cit. 382 ss.; REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, cit. 44.

Los delitos públicos (*crimina*) podían ser de variada índole y fueron recogidos por leyes.[153] Se desprende de esta prolija relación, que en todo caso no agota las existencias legislativas romanas en materia penal, que el derecho romano fue exhaustivo a la hora de definir los supuestos penales y que, en consecuencia, parece difícil que materias que son acogidas en un tipo penal sean resueltas por otro, rompiendo las reglas de la especificidad. Sin embargo, veremos que esto ocurre en Roma, por intereses de alta política, y que casos que deberían de haber sido sustanciados a través de una norma determinada se sustancian, sin embargo, por un tipo penal mucho más duro, que conlleva en muchas ocasiones el destierro, el embargo de bienes, o la propia muerte del condenado, bien por la propia ejecución de la sentencia, bien acudiendo el reo al postrer recurso del suicidio al objeto de librar a la familia de la infamia que conllevaría una condena de esas características y la consecuente pérdida del derecho a la sucesión hereditaria.

Los juicios de alta traición o de atentados graves al Estado romano o a la *maiestas* del *Senatus Populusque romanus* se conceptuaban en la antigüedad como *crimen perduellionis* y se juzgaban, como digo, ante los tribunales llamados de las *quaestiones perpetuae*, conformados por ciudadanos romanos de las más altas esferas, *senatores* y *equites*.

Pero entrados en siglo I, surgió una nueva manifestación del atentado al Estado romano que se conoció como *crimen maiestatis*, produciéndose, como era habitual en las costumbres jurídicas romanas, una bipolarización puesto que no llegó a desaparecer del todo la antigua *perduellio*. De manera que el *crimen maiestatis* se aplicó en general para castigar las conductas que

---

[153] *Lex Iulia maiestatis* (reprimiendo a quien va contra el pueblo romano o contra su seguridad, Dig. 48,1,1 (Mac. 1 *de iud. Pub.*); *lex Iulia de adulteriis* (que reprime los adulterios, Dig. 48,5.); *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (contra el que anda armado para matar a alguien, contra el envenenador, contra el que intencionadamente provocara un incendio, contra el juez que permite que se dé falso testimonio al objeto de condenar a un hombre, Dig. 48,8.); *lex Pompeia parricidii* (contra aquel que mató a sus padres, abuelos, hermanos, tíos, sobrinos, etc…, Dig. 48,9.); *lex Iulia peculatus* (frente a la malversacion de fondos públicos en todas sus variantes, Dig. 48,13.); *lex Cornelia de falsis* (contra el que falsifica documentos o presenta falso testimonio, Dig. 48,10.); *lex Iulia de vi privata* (contra la violencia promovida por individuos solos o acompañados, pero sin armas, Dig. 48,7.); *lex Iulia de vi publica* (contra los que acumulen armas en casa y el que las utilice en actos violentos, bien solos o en cuadrilla, Dig. 48,6.); *lex Iulia de ambitus* (contra el soborno electoral, Dig. 48,14.); *Lex Iulia repetundarum* (reprimiendo la corrupción y el cohecho de cargo público, Dig. 48,11.); *lex Iulia de annona* (contra el que especule con los alimentos, Dig. 48,12.); *lex Fabia de plagiariis* (contra el que compra a sabiendas un hombre libre, Dig. 48,15.).

fueran contra la *maiestas* del pueblo romano (atentados contra sus magistrados, contra los dioses, contra la seguridad del Estado, incitación a la sedición y rebelión, concusión con el enemigo, etc…) dejando, quizás los más graves, los de asociación con el enemigo contra el Estado, al arbitrio del *crimen perduellionis*. Por último, Augusto recogió y estableció un nuevo régimen con las *leges iudiciorum publicorum* que venían a recoger y aumentar el *crimen maiestatis*. De forma que, en el siglo I se hablaba en Roma, cuando se producían los casos ya mencionados, de juicio de lesa majestad, situación de la que no se salvaban ni las más altas figuras del Estado. Ulpiano definía así el *crimen lesae maiestatis*:

> *El crimen de lesa majestad es aquel que se comete contra el pueblo romano o contra su seguridad (...) que se junten en la ciudad o conspiren contra la república hombres armados con piedras u otras armas, o que ocupen lugares públicos o templos; el que convoca a un grupo o asamblea y mueve a la gente a la sedición (...).*[154]

Por lo tanto, si damos por supuesto que Pilato actuó como juez único dentro del contexto de la cognición extraordinaria y si se trata, como venimos viendo puede resultar previsible, de la corrupción o la mala gestión de gobernadores de provincias que podían poner en peligro la estabilidad de la región, o las buenas relaciones con los aliados locales, o, simplemente, la disciplina en los ejércitos acantonados por actitudes injustas o prepotentes de los gobernadores de la zona ¿contemplaría Pilato ese posible peligro conociendo cómo se las gastaban en Roma? ¿Hasta qué punto el miedo a una ruptura de las relaciones con las élites locales le pudo influir en su decisión de condenar a Jesús? ¿O, hasta qué punto se ve compelido en su decisión, también un tanto curiosa, de derivar el proceso a Herodes? ¿En qué medida influyó el que Jesús fuera galileo? ¿Sólo en la duda procesal en cuanto a la competencia de la causa en función al *forum domicilii* del acusado? Por último, ¿cuál fue la acusación? ¿La de crimen de lesa majestad?

5. EL PROCESO DE JESÚS

Primera y previa cuestión a la que hay que hacer referencia. Todo proceso se debe de desarrollar en condiciones de seguridad jurídica y respeto al pro-

---

[154] Dig. 48,4,1,1 (Ulp. 7 *de off. proc.*): *crimen illud quod adversus Populum Romanum vel adversus securitatem eius committitur (...) quo armati homines cum telis lapidibusve in urbe sint conveniantve adversus rem publicam, locave occupentur vel templa, quove coetus conventusve fiat hominesve ad seditionem convocentur (...).*

cedimiento. Ello conlleva la garantía de seguridad para las partes, pero también, por supuesto, para el juez, que tiene que desempeñar su oficio en plenas condiciones de libertad, de modo que su opinión se halle libre de presiones de cualquier género. Por lo tanto, habría que preguntarse por las condiciones de seguridad que se respiraban en Jerusalén en el momento de autos.

Como sabemos Pilato concentraba tropas por esas fechas a causa de la peligrosidad que suponía la celebración de la Pascua. La provincia de Judea estaba protegida por cohortes auxiliares en las que, militaban, excepto los mandos que, por lo general, eran romanos, habitantes de las regiones colindantes, pero no judíos. Es posible que algunos de ellos fueran samaritanos y sabemos que por esas fechas estaba acantonada en la torre Antonia una cohorte de estas tropas auxiliares, esto es, alrededor de seiscientos soldados de infantería, a los que habría que sumar las tropas llevadas por Herodes, que estarían acantonadas en el palacio de la ciudad alta, y las tropas de policía judías para la protección del Templo. Ciertamente, si había una masa humana de cerca de 250.000 personas en Jerusalén para esas fechas, que esas personas en parte estuvieran armadas,[155] si no con espada, lanza, peto, yelmo y escudo, sí con la típica sica, y que tampoco las tropas del Templo y de Herodes debieran de producir una gran confianza, depositar ésta en una cohorte, que ni tan siquiera se hallaría conformada por romanos, sino probablemente por giegos, sirios o samaritanos, parece no sólo arriesgado, sino, a primera vista, descabellado.[156]

La segunda cuestión a la que se debería hacer frente, y a la que hemos hecho mención en la introducción, es si, en el caso de Jesús, ciertamente se dio un proceso y, fuera la autoridad romana, fuera la judía, fueran ambas, actuaran extraprocesalmente contra Jesús entregándolo, no a la justicia, sino al populacho.

La tercera cuestión a la que nos deberíamos de enfrentar es si, de haberlo, hubo más de un proceso. Si fue un proceso –el romano–, o dos –el romano y el judío ante el Sanedrín–, o tres –el romano–, el del Sanedrín y el que, supuestamente, se celebró ante Herodes Antipa, si es que éste se pudiera considerar como tal.

---

[155] Es dudoso. Sabemos que para Egipto existió la prohibición de que la población portara armas. Algunos gobernadores dieron contraórdenes en ese sentido. En los evangelios uno, al menos, de los discípulos de Jesús iba armado.

[156] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,446.

5.1. ¿Proceso ante el Sanedrín?

En un reciente trabajo sobre el caso de Jesús de Nazaret[157] se plantean las mismas cuestiones típicas sobre las que se ha venido discutiendo desde tiempo y parece que sin solución de continuidad: Si hay o no una verdadera sentencia por parte del Sanedrín; si actúa éste en pleno o sólo una reducida parte de él; si se trata de una acusación formal ante la instancia romana o únicamente una denuncia; o si, aún más, la intervención del consejo hebreo constituyó la fase de instrucción del proceso general romano; si afectó el *sabbath* en la aceleración del prendimiento y la entrega de Jesús al gobernador romano; si los evangelios constituyen un intento de evitar que se escamoteen los hechos y se evite la responsabilidad de las autoridades judías; si tiene explicación el que un gobernador romano convencido de la inocencia del reo proponga al populacho una alternativa como la de Barrabás, y el por qué de la elección de éste, cuando seguro que en las cárceles de Jerusalén habría todo un elenco de presos que ofreciera una mayor repugnancia al pueblo, si de lo que se trataba era conseguir su liberación; si tiene sentido la renuncia a la defensa del propio acusado, Jesús, que puede estar justificada desde una perspectiva de interpretación teológica pero que debe ser aclarada desde una posición científica.[158] Todo ello nos lleva a preguntarnos si estamos ante un proceso regular o sólo ante un interrogatorio informal.

La Mishná, que es lo que nos interesa a este respecto, establece normas estrictas para el proceso judío. En relación a las pruebas, en relación a los testigos, en relación a la acusación, en relación a la defensa del encausado por delito capital, en relación a la aplicación de la condena y en relación al lugar y momento de celebración de la condena. Sólo se podrá presentar el reo ante el Gran Sanedrín tras haber hecho el sacrificio de la primera hora de la mañana, es decir tras la aurora. ¿Por qué se le detiene de noche, por qué se reúne el Sanedrín también de noche, lo que parece prohibido por sus leyes,[159] por qué se le interroga en un lugar no apropiado (el domicilio privado de Anás), por qué se le condena en el mismo día de la vista (cuando la ley judía establecía que en los casos de pena capital transcurriese al menos un día) y, si fuera cierto que le enjuició el consejo del Sanedrín reducido y no el consejo de los

---

[157] KIRNER, G. O. *Strafgewalt*, cit. 278 ss.

[158] KIRNER, G. O. *Strafgewalt*, cit. 248.

[159] Sanedrín 4,1. Pero también el derecho romano rechaza el enjuiciamiento nocturno, XII Tablas 1,9: *si ambo praesentes, solis ocassus supremas tempestas esto* (presentes ambos que el plazo para la sentencia sea el del ocaso).

71, por qué se fue en contra de la letra y el espíritu de la Mishná que establece rotundamente que las causas contra una tribu, un falso profeta o un sumo sacerdote se efectúen ante el tribunal de los 71?[160] Existen otras irregularidades que llaman la atención, como el hecho de que la sentencia sea aureolada con el rasgar de las vestiduras, que fuera el sumo pontífice el que pronuncie el primero la sentencia, cuando debía de ser el último, que a Jesús no se ofrezca la posibilidad de un defensor, etc...

¿Se celebró ciertamente de noche el proceso y condena de Jesús en el Sanedrín? Si esto fuera así parece que hubiera argumentos para poner en tela de juicio el proceso judío. Hay, sin embargo, quien defiende que de una lectura atenta de los evangelios se deduce que no se hizo de noche, ni en un sólo día. Pero en esto los evangelistas se contradicen. Lucas dice que sí.[161] Mateo que no.[162] Por lo tanto, no queda claro lo de la nocturnidad, ni si se prende a Jesús de noche, ni si en la vigilia pascual, ni si se habría consumado juicio y condena en un única sesión nocturna, todo lo cual contradecía, como hemos dicho, lo que establece la Mishná.[163]

La testificación de los particulares, al no existir acusación pública, es uno de los elementos más importantes del sistema procesal hebraico. Hasta tal punto que aquél que, como consecuencia de su testimonio, hubiera producido una condena capital tenía la obligación de lanzar la primera piedra en la consiguiente lapidación: *la mano del testigo será la primera en golpearlo en la ejecución; después la mano de todo el pueblo*.[164] Y no era suficiente la declaración de un sólo testigo para condenar a muerte a una persona.[165]

Para los partidarios de que lo que se celebró ante el Sanedrín fue un verdadero juicio, hubo pesquisas precedentes, hubo comunicación a la parte demanda, y hubo arresto por hallarse en busca y captura por incomparecencia:

---

[160] Sanedrín 1,5; HOFFMANN, CH. *Le procès*, 142.

[161] Lucas 22,66.

[162] Mateo 26,67.

[163] FABBRINI, B. *I capi dei sacerdoti e tutto il Sinedrio cercavano una falsa testimonianza (Matth. 26,59): le acuse e le prove*, in AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, Nápoles, 1999, 165.

[164] Deuteronomio, 17,7.

[165] Deuteronomio, 19,5a. La necesidad de al menos dos testigos es regla aceptada por muchos pueblos recogida en la tradición jurídica por un brocardo conocido: *unus testius, nullus testius* (un testigo como si no hubiera ninguno).

Juan 5,18: Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios.

Juan, 7,1: Después de esto, Jesús andaba por Galilea, y no podía andar por Judea, porque los judíos buscaban matarle.

Juan, 7, 25: Decían algunos de los de Jerusalén: «¿No es a ése a quien quieren matar?

Juan 7,26: Mirad cómo habla con toda libertad y no le dicen nada. ¿Habrán reconocido de veras las autoridades que este es el Cristo?

Juan 8,20: Estas palabras las pronunció en el Tesoro, mientras enseñaba en el Templo. Y nadie le prendió, porque aún no había llegado su hora.

Juan, 10,39: Querían de nuevo prenderle, pero se les escapó de las manos.

En una baraita del Talmud babilónico (texto adjunto a la Mishná) se dice que un heraldo anduvo por la tierra de Judea con el siguiente bando: *Debe ser lapidado puesto que ha practicado la brujería y ha conducido a Israel a la apostasía. Si hay alguien que tenga algo en su favor (un testimonio para su defensa) debe venir a defenderlo*. Y, sigue diciendo, que como ninguno se presentaba a testificar a su favor fue colgado en el día de preparación para la Pascua. De ahí que se entienda que al bando del Sanedrín responde Judas Iscariote.

En cuanto a la acusación parece claro que a Jesús se le acusa de blasfemia. En Levítico se dice: «*cualquiera que maldiga a su dios (Elohav) arrastrará su pecado. Pero aquél que pronuncie su nombre será condenado a muerte y todo el pueblo le lapidará*».[166] De aquí se deduce que para caer en el delito de blasfemia judío no sólo es necesario blasfemar, sino mencionar el nombre de Dios. Aquél que blasfema sin mencionar uno de los nombres del dios de Israel tendrá que arrastrar su pecado, pero no será reo de delito y merecedor de la lapidación.[167]

Pero no hay que descartar que en ese proceso a puerta cerrada, que no sabemos bien si lo fue, hubiera otros cargos contra Jesús. Uno de ellos el delito de falsa profecía. El reo de falsa profecía es merecedor de la pena de

---

[166] Levítico 14,15-16 in THONISSEN, J. J. *Études sur l'histoire criminel des peuples anciens*, París, 1869, 2,129.

[167] Mishná, *Sanedrin*, 7,5 in THONISSEN, J. J. *Études*, 131 n. 4,

muerte.[168] ¿Cómo conocer que la profecía es falsa? Es sencillo. Si se cumple no es falsa, si no se cumple es falsa.[169] La Mishná aún va más allá y condena a pena de muerte al hombre que se hace con la falsa profecía de otro y la hace pasar por propia. Incluso castiga al que deforma la profecía de otro.[170] Los falsos profetas eran juzgados por el Gran Sanedrín y fue por este delito, probablemente, por el que Jesús fuera llevado ante este tribunal.[171]

Todavía tendríamos el delito de magia. En realidad son tres delitos en uno: adivinación, magia y consulta a los espíritus de los difuntos.[172] No parece que se ponen de acuerdo a este respecto los entendidos. Habría que distinguir aquí los que son promotores y generadores de los citados actos, que de acuerdo a lo dicho, merecen la pena de muerte, y sus clientes. Estos podrían ser condenados a recibir cuarenta vergazos.[173]

La adivinación, la magia, las profecías, eran moneda corriente en el mundo antiguo y, quizás, más aún en Palestina. La interpretación de los sueños, la lectura de los astros y de los fenómenos naturales, se encomendaba en muchos pueblos de la Antigüedad a técnicos en estos menesteres. En Roma, por ejemplo, tenían su propios técnicos oficiales que eran los augures, entendidos en el vuelo de las aves, en las tormentas, en el rayo y otros fenómenos de la naturaleza. De los etruscos recibieron a los arúspices, sabios en la lectura del hígado y demás entrañas de las víctimas de los sacrificios. Pero más, recientemente, se produjo la novedad de los caldeos, que tenían una reconocida fama en el mundo de entonces como lectores del firmamento e interpretadores de sueños.

En Palestina, el pueblo del libro se decantó más por los profetas. Y debían de pulular por aquel tiempo. No es extraño, que Jesús, un humilde aprendiz de carpintero, extendiera su actividad a las tierras de Galilea y fuera de ella. Las gentes estaban habituadas a los profetas y éstos no estaban mal considerados. Al contrario. En todo caso, requeriría una técnica. Primero, era preciso conocer, e, incluso, dominar algunos idiomas, dado el medio políglota en el que nos movemos. El griego, por supuesto, quizás el hebreo como lengua litúrgi-

---

[168] Deuteronomio, 18,20 in THONISSEN, J. J. *Études*, 133.

[169] Deuteronomio, 18,21-22 in THONISSEN, J. J. *Études*, 133-134.

[170] Mishná, Sanedrín, 10,5,6 y Deuteronomio, 18,19 in THONISSEN, J. J. *Études*, 134 n. 2.

[171] *Vid* Mateo 26,57 ss.; Lucas 23,33 y 34. THONISSEN, J. J. *Études*, 135.

[172] Éxodo 22,18; Levítico 29,26-27-31; Deuteronomio 18,10-11 in THONISSEN, J. J. *Études*, 135 y 136.

[173] THONISSEN, J. J. *Études*, 137.

ca, y, sobre todo, el arameo, que sería probablemente el idioma más utilizado por el pueblo y en toda aquella zona. Segundo, era necesario conocer profundamente lo que los libros decían y las interpretaciones que se hacían sobre él. Cuando Jesús discute con los fariseos, discute con técnicos hábiles, conocedores profundos de los libros y con un dominio de la oratoria forjado en largas y difíciles discusiones en la sinagoga. Jesús, como sabemos, utiliza una técnica retórica muy sencilla y popular, que probablemente se hallara muy extendida y sería aceptada por el pueblo llano. Es la técnica de la parábola.

Narra Josefo un caso un tanto posterior, pero relativamente cercano a la época en la que nos movemos. No sólo en Judea, también en Roma, los fenómenos extraordinarios que aparentemente no tienen explicación solían ser interpretados como premoniciones y como mensajes que los dioses dirigían a los humanos. Flavio Josefo, hombre creyente pero al mismo tiempo tocado por la filosofía racionalista griega, habla del ingente número de embaucadores que se hacían pasar por profetas y enviados de dios anunciando calamidades sin cuento. En cierta ocasión, cuando el pueblo se hallaba reunido por la fiesta de los ácimos una luz se observa en el entorno del Templo en pleno día y se mantiene durante una media hora. Dícese también que en esa fiesta una vaca llevada al lugar para el sacrificio por un particular parió un cordero en medio de una de las estancias del edificio. Igualmente, una puerta de bronce del interior del recinto sagrado que apenas podrían mover veinte hombres se abre sola en plena noche. Todos estos prodigios inverosímiles son considerados por los profanos como buen presagio mientras que, según dice Josefo, para los entendidos en las escrituras eran lo contrario, la entrega del Templo al enemigo a quien se le abren las puertas.[174]

Avisa después Josefo que lo que va a contar sería increíble si no se lo hubieran reportado testigos oculares del fenómeno. Un atardecer se vio en los cielos de todo el país ejércitos conformados por falanges y carros de guerra enlazándose con las nubes, y, además, los sacerdotes que entraron al Templo esa noche escucharon un gran estruendo y la voz de una masa que decía: ¡Marchemos de aquí!

Por último –sigue Flavio Josefo– el caso de otro Jesús, hijo este, curiosamente, de un Ananías (no el que aparece como sumo pontífice), campesino del pueblo, es reflejo de cómo en la Antigüedad se podían contemplar los

[174] Da la sensación de que Flavio Josefo se halla justificándose de la matanza de judíos en el templo por las tropas romanas, con las que él combate. *De bell. iud.,* 6,5,2.

hechos extraordinarios. Cuatro años antes de la guerra que llevó a la destrucción del Templo (se refiere a la sublevación judía del 66 p. C. que llevará al ejército del general Tito a las puertas de Jerusalén para, inmediatamente después, tomarla y destruirla) este personaje se pasearía por las calles de la ciudad santa con profecías de mal augurio. Flavio Josefo cuenta que andaba diciendo: «*una voz de oriente, una voz de poniente, una voz venida de los cuatro vientos, una voz contra Jerusalén y su Templo, una voz contra la prometida y el prometido, una voz contra el pueblo entero*.» Los habitantes lo apedrearán (¡qué afición!) y lo llevarán ante los magistrados de la ciudad quienes, a su vez, lo presentarán ante la autoridad romana, quien le manda azotar hasta la visión de los huesos. A cada golpe ese Jesús respondía *¡desgraciada Jerusalén!* El gobernador Albino le pregunta de dónde es y porque dice esas palabras. Y él contesta con el mismo estribillo. Juzgándole loco le pone en libertad. Así estuvo durante siete años y cinco meses hasta que la profecía se cumplió. Después alguien le tiró una piedra que le mató.[175]

Y como digo, tal proceder, tal movimiento de magos, caldeos, fanáticos, profetas y embaucadores, no sería privativo de la Palestina. En Roma también sucedían estas cosas, de las que hemos tenido noticia por diferentes vías. En la *Urbs*, pocos años antes del proceso de Jesús, un charlatán, casualmente judío, que pasaba por profeta y que se refugió en la ciudad engatusó a una rica dama romana, una tal Fulvia, que, a escondidas de su marido, fue entregándole oro, objetos preciosos y dinero.[176] Su marido, Saturnino, amigo de Tiberio, sospechó y denunció al profeta. Se abre una investigación y cuatro profetas son acusados, lo que subleva a la opinión pública. Al mismo tiempo se produce en Alejandría una hambruna grande que obliga a Germánico a presentarse en la ciudad. Se encuentra con los graneros vacíos y la población indignada contra los judíos que eran responsables del aprovisionamiento de la ciudad.[177]

---

[175] Ésta es una historia con la que Josefo parece querer protegerse de algún modo de su papel de villano. Tito lo había enviado a los pies de la muralla para que convenciera a los judíos de que entregaran la villa y no lo consiguió. En diferentes momentos de su obra *De bello iudaico* quiere hacer ver que el pueblo que no atiende a lo que de las profecías y presagios dicen los expertos, está perdido. Hay que tener en cuenta que él es uno de esos expertos. Que, de alguna manera, quiere dar a entender que el pueblo ha escuchado a personas radicalizadas que les han conducido a donde no debían, al enfrentamiento con los romanos, a la ruina. Flavio Josefo, *De bell. iud.* 6,5,2 y 3.

[176] Flavio Josefo *Ant. iud.* 8,5.

[177] Lo que mueve a pensar que el papel de los judíos en las ciudades era de un gran peso económico, relacionado probablemente con el comercio. Flavio Josefo, *Ant. iud.* 18,4; *Cont. Ap.* 2; Tácito, *Ann.* 2,42; Suetonio, *Tib.* 52.

Como consecuencia de ello el senado interviene y dicta un senadoconsulto[178] condenando a que toda la juventud judía en la ciudad de Roma sea reclutada y alistada en el ejército a la fuerza y enviada como batallón de castigo a la isla de Cerdeña, que a la sazón se hallaba infestada de bandidos, y que al resto se le diera un plazo para abjurar de su fe, o, de lo contrario, expulsarlos de Italia. Por lo que se ve se pasa del amor al odio en un santiamén. El senadoconsulto afecta también a los cultos egipcios de Isis y Serapis que habían arraigado en Roma.[179] Según Filón de Alejandría[180] Sejano, como prefecto del pretorio, se encargó personalmente de que aquel senadoconsulto se cumpliera bien y a modo. Parece que su antijudaísmo, del que ya hemos hablado, le llevó a decir que exterminaría la nación judía entera. 4000 jóvenes aceptan llevar a cabo el juramento militar. Los que no lo hicieron, fueron torturados, algunos esclavizados, otros expulsados.[181]

Se cree que la persecución de los judíos no se limitó a Roma sino que en las ciudades del imperio los gobernadores tomaron iniciativas, entre las cuales se cuentan algunas que van más allá de la de alcanzar la supuesta justicia, como es la de afeitar a los judíos locales.[182] De lo que podría deducirse el interés de estos gobernadores de actuar por propio interés y ganarse el favor de quien, de facto, mandaba en Roma y del que podrían llegar mayores y más jugosas liberalidades en un futuro, o bien un antijudaísmo larvado que se expresaba cuando era propicia la ocasión. Pilato, como podemos comprobar, no actuó de forma muy diferente. Sin embargo, esta brutal represión, se logró parar en parte por la intercesión de Antonia, madre de Druso y amiga de Berenice, ésta madre de Agripa hijo de Aristóbulo. Así se consigue refrenar la represión de Sejano. Poco después, Druso, heredero del trono y enemigo de Sejano, es envenenado por su propia esposa Livila, presunta cómplice de Sejano.[183]

La otra cuestión que se plantea es la competencia del Sanedrín para conocer de causas que llevaran añadida la pena de muerte. Como hemos visto, Roma tenía por costumbre dejar una gran autonomía a los pueblos que con-

---

[178] Sin embargo, Flavio Josefo recuerda varios senadoconsultos y disposiciones de épocas anteriores a favor de los judíos. *Ant. iud.* 13,5,8; 13,9,2; 14,8,5; 14,10,2; 14,10,8; 14,10,10.

[179] Tácito da la cifra de 4000 jóvenes los reclutados a la fuerza –a los que, por cierto, da el nombre de *libertini* (en el sentido, probablemente, de hijos de libertos)– de los cuales la mayoría murieron en la isla luchando con los bandidos o atacados por el hambre y las epidemias, y otros muchos, cuya cifra no llega a proponer, huyeron de Italia. Tácito, *Ann.* 2,85.

[180] Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 159 y 160.

[181] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 18,3.

[182] Filón de Alejandría, *Leg. Cai.* 161.

[183] DELAUNAY, F. *Philon d'Alexandrie*, París, 1867, 128 ss.

quistaba pero se reservaba el *ius gladii*. Sin embargo, la práctica nos indica que en más de un caso el Sanedrín actuó de forma independiente y que produjo sentencias de muerte y las llevó a ejecución a la manera judía, por lapidación. Es el caso del supuesto hermano de Jesús.

Es Flavio Josefo, otra vez, quien nos trae el caso de este supuesto hermano de Jesús, Santiago. Tras la muerte de Festo, siendo procurador de Judea *Lucceius Albinus* (62 p. C.), quien, siguiendo la tradición establecida desde tiempos de los Asmoneos, había nombrado a Ananías, descendiente de aquel otro Anás del juicio de Jesús, como sumo sacerdote, quien, a su vez, estando en el poder hizo traer a un tal Jacobo (Santiago), que Flavio Josefo dice era hermano de Jesús, lo juzgó y lo mandó lapidar: «*Y así convocó a los jueces del Sanedrín y les llevó a un hombre llamado Iacobus (Santiago), el hermano de Jesús, que fue llamado el Cristo, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la ley y los entregó para ser apedreados*».[184] Si tal historia fuera cierta nos enfrentamos a una contradicción con lo que aparentemente ocurrió en el juicio de Jesús en el que el Sanedrín tuvo sumo cuidado en no juzgar y condenar por su cuenta y riesgo. ¿Cuál es la diferencia? Según apunta Josefo el puesto de gobernador se hallaba transitoriamente vacante –Festo había fallecido y Albino no había tomado posesión–, ese es el momento que aprovecha Ananías para enjuiciar y condenar a muerte a Santiago. Por el contrario, en el caso de Jesús, el gobernador vivía y, además, estaba presente en Jerusalén. Las autoridades jurdías no se podían permitir un acto similar.

Bien, pues todas éstas son cuestiones que se vienen produciendo en el ámbito temporal y espacial en el que se produce el proceso de Jesús de Nazaret y que traigo aquí porque entiendo arrojan cierta luz sobre los comportamientos y actuaciones que se van a ir produciendo. Si hubo o no proceso, si hubo uno o varios procesos, si el proceso ante el Sanedrín fue un proceso independiente o, por el contrario, fue la fase de instrucción del proceso general romano, son cuestiones a las que se ha dado muchas vueltas desde tiempos. La más reciente aportación es la de una obra que desde la perspectiva del derecho romano plantea el que la sesión ante el Sanedrín constituyó la fase de instrucción del proceso romano.[185]

---

[184] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 10,200.

[185] VALPUESTA, M. *Jesús de Nazaret frente al Derecho. Estudio de un proceso penal histórico,* Granada 2011, 369, que entre sus conclusiones defiende que la actividad de la cúpula saducea consistió en una labor instructora completada con la acusación ante la instancia romana.

Yo entiendo, por el contrario, que el único proceso fue el que se llevó a cabo ante la autoridad romana, el único que podía detentar el *ius gladii*, y el único en el que parecen estar presentes nuestros evangelistas, testigos directos. Para ello doy por buenas las fuentes que hacen mención a la crucifixión de Jesús, entre ellas los evangelios, y también las otras fuentes colaterales que ya hemos mencionado, especialmente Tácito,[186] que viene a decir que siendo Tiberio emperador uno llamado Cristo sufrió suplicio[187] por el procurador Poncio Pilato, y, también, Flavio Josefo,[188] que se expresa de forma indubitada, diciendo que habiendo sido Jesús denunciado por los principales del pueblo –entiéndase aquí a los miembros del Sanedrín– Pilato lo condenó al suplicio de la cruz.

Lo que sucedió en la casa de Anás y, sobre todo, en la de Caifás, fue un asunto entre judíos sin relevancia jurídica para el caso romano como se demuestra por el cambio en la acusación. A los judíos les importaba el delito de blasfemia, que indubitablemente se hallaría mezclado con el de magia y falsa profecía, que sí está en su competencia juzgar, pero del que nunca podrían arrancar una pena de muerte. Los casos de lapidación que nos indican las fuentes no se pueden entender más que como casos puntuales que podrían romper la regla, o no, ya que desconocemos si hubiera habido una *addictio* del gobernador romano de la época a la sentencia del tribunal judío, que como hemos podido ver, solía resultar práctica habitual en los procesos provinciales.

5.2. La competencia del *praefectus*

¿Tenía el prefecto la competencia para juzgar un caso capital? No es una pregunta retórica. La provincia de Judea, gobernada por una persona con rango de prefecto[189] se hallaba agregada a la provincia principal que era Siria, gobernada por un *legatus augusti*, de quien dependía aquél. Está claro que el *legatus* detentaba no sólo el *ius gladii*, sino también la más amplia jurisdicción para conocer los casos en que se reclamaba la pena capital para un ciudadano romano sin necesidad de derivarlo a Roma. ¿Lo detentaba también el prefecto? En base a diversas fuentes, principalmente Flavio Josefo, se viene a decir que ya los gobernadores anteriores a Pilato habían puesto en práctica

---

[186] Tácito, *Ann*. 15,44.

[187] Así habría que entender, creo yo, el *supplicio adfectus erat*, entendiendo como *supplicium,* el *summum suplicium*, es decir, la condena de la crucifixión.

[188] Flavio Josefo, *Ant*. *iud*. 18,3,3.

[189] VENTURINI, C. *La giurisdizione criminale*, cit. 18.

su *imperium* crucificando a bandidos y nacionalistas judíos rebelados, por lo que se puede deducir que los gobernadores, al menos desde Coponio, tuvieron el derecho de vida y de muerte sobre los súbditos de las provincias que gobernaban.[190]

En cualquier caso, habría que volver a recordar la tendencia de Roma a conceder a los pueblos sobre los que dominaba el derecho a vivir *suis legibus*, respetando sus ordenamientos jurídicos en la medida en que no fueran directamente contra los intereses romanos. Por ejemplo, que se negase el pago del tributo debido, o el culto al emperador, o la incorporación a filas de los naturales. Esta autonomía administrativa tuvo, además, una excepcionalidad en el pueblo judío que gozó de mayores prerrogativas que los otros pueblos, supuestamente, en razón a su peculiaridad religioso cultural.

En cuanto al culto al emperador Roma, haciendo salvedad de las extemporaneidades de Pilato, intentó llevar con extremo tacto el caso judío, dado su componente fuertemente monoteísta y fanático. Por lo que no es extraño que para la época que tratamos la autoridad judía gozara de una amplia autonomía, no sólo en materia civil, sino también, dentro de unos límites, en materia penal, y, especialmente, en materia religiosa. Incluso, por lo que se desprende de la lectura de los evangelios, contaba con su propias fuerzas policiales para preservar la seguridad y sus leyes. El ejemplo manifiesto de lo que digo lo encontramos en el propio Paulo de Tarso que como funcionario del Sanedrín perseguía a los delincuentes, entraba en las casas, los capturaba, los sometía a castigos y los mandaba encerrar.[191]

Uno de esos límites era el de la pena de muerte. Cuestión fuertemente discutida ésta en tanto en cuanto se entiende que los judíos, especialmente, en materia religiosa llegaron a tener, incluso, la capacidad de aplicar condenas capitales. Y, como hemos podido comprobar más arriba, las fuentes corroboran en parte esta idea. Como ejemplo, la prohibición del Sanedrín de entrada en el Templo a los paganos bajo pena de muerte referida por Flavio Josefo, o las palabras que, en este sentido, éste adjudica al emperador Tito cuando hace mención a las extraordinarias ventajas que Roma había concedido al pueblo judío: «*¿no os habíamos permitido el aplicar la pena de muerte a cualquiera que hubiera sobrepasado la barrera del Templo, incluso si fuera romano?*»[192]

---

[190] Flavio Josefo, *Ant. iud.* 18,1,1; Tácito, *Ann.* 15,44; SANTALUCIA, B. *Lo portarono*, cit. 88 ss.; VENTURINI, C. *La giurisdizione criminale*, cit. 18; HOFFMANN, CH. *Le procès*, 200.

[191] Actas Apóstoles, 8,1; 22,4; 22,19.

[192] SANTALUCIA, B. *Lo portarono*, cit. 97.

Pero de estas mismas palabras cabe deducir también que la aplicación de la pena capital por los hebreos era puntual y graciosa concesión de la autoridad romana. Algo que por otra parte se halla confirmado por las propias fuentes hebreas que hablan de que al día siguiente de que los romanos se vayan los judíos volverán a ajusticiar a los malhechores.[193]

A pesar de que el curioso juicio de Esteban, que pocos años después de la ejecución de Jesús es llevado ante el Sanedrín y es condenado por blasfemia a la lapidación,[194] y el de Santiago, que ya hemos mencionado, parecen dar fuerza a la teoría de que el Sanedrín tenía independencia para juzgar los casos de blasfemia que conllevaban la pena de muerte, se tiende a pensar más que el primero fue un supuesto de linchamiento extraprocesal y el segundo un abuso de poder por parte del Sanedrín en un momento en el que no se había llevado a cabo la alternancia del poder romano.[195]

Es más, en las Actas de los Apóstoles se hace mención al juicio de Pablo que desde mi punto de vista tiene un gran paralelismo con el juicio de Jesús, excepto en el resultado.[196] Más adelante, hago un más extenso comentario sobre este proceso.

En definitiva, el Sanedrín detentaba una jurisdicción amplia en lo que respecta a materia civil, criminal, y, especialmente, religiosa. El proceso que se sustanciara frente a él podría, incluso en casos puntuales, desembocar en una sentencia de muerte. Pero tal sentencia no significaba que fuera condenado a la pena capital. Puesto que esa capacidad le estaba vetada. Para ello debía de demandarlo ante la jurisdicción romana quien le juzgaría, pero de acuerdo al derecho romano, y no al derecho judío. En consecuencia, la acusación de blasfemia debía de alterarse, si se deseaba alcanzar el resultado de una pena de muerte, por la de una acusación de rebelión, en la que la competencia del gobernador era total.

5.3. La citación ante los tribunales, la demanda y los acusadores

A estas alturas creo que habrá quedado suficientemente claro que muy probablemente no fuera el proceso acusatorio de las *quaestiones* el que se aplicase a Jesús, sino el inquisitorio de la *cognitio extra ordinem*.

---

[193] *idem*.

[194] Actas Apóstoles, 6,8 ss.

[195] El procurador Festo había muerto y su sucesor Albino debía de estar en camino. RIBAS, J. M. *El proceso*, cit. 337 ss. y 342 ss.

[196] Actas Apóstoles, 21,26 ss.

Un estudio reciente[197] ve entre el proceso acusatorio e inquisitorio una serie de características que les hace en algún caso incompatibles. El primero precisa de la acusación para la constitución de la relación procesal. El segundo no requiere ni acusador, ni acusación, es el juez quien da nacimiento al proceso de oficio. Puede haber una denuncia (*delatio*), pero ésta es más un medio que un fin en sí misma, ya que en el proceso acusatorio el magistrado participa como espectador, puesto que el peso de todo el proceso está en el actor y en el reo. En el inquisitorio, por el contrario, el magistrado asume el doble papel de acusador y juez.

En consecuencia, en el proceso acusatorio las partes son las que presentan las pruebas, sin que el magistrado participe en ello. Mientras que en el inquisitorio el magistrado interviene de oficio en la investigación y en la recopilación de pruebas a través de los medios que tiene a su disposición (fuerza de policía, testigos, etc...). Llegando al punto de que si en el proceso acusatorio se diera el abandono de la acusación por parte del acusador el proceso se interrumpiría y el acusado sería declarado inocente. Mientras que en el inquisitorio no importaría que el supuesto denunciante retirara su denuncia, o los testigos abandonaran el caso, puesto que el proceso seguiría, pudiendo el magistrado-juez indagar en nuevos testigos o buscar otras pruebas.

Es bien cierto que no sabemos con exactitud cuál sería la situación en las provincias, y más concretamente, en esta de Judea, en relación a la represión penal y al sistema que se seguiría. Una noticia que nos llega del Digesto de Justiniano podría resultar un tanto moderna, en la medida en que el jurista que lo reporta pertenece a la primera mitad del siglo III, y no sabemos si lo que dice se amolda a aquella realidad o a la del siglo I. En todo caso Ulpiano viene a decir que lo que debe de hacer un gobernador es procurar que la provincia que gobierna se encuentre en calma (*quieta*) y para ello debe comprometerse a: 1) perseguir (*conquirere*) a sacrílegos, ladrones, secuestradores y rateros, y 2) someterlos a un proceso y castigarlos en función de la gravedad del acto.[198] La discusión hoy está en si, en función de esto mis-

---

[197] SANTALUCIA, B. *Accusatio e inquisitio nel processo penale romano*, in *Altri studi di diritto penale romano*, Milán, 2009, 315.

[198] Dig. 1,18,13pr. (Ulp. 7 *off. proc.*). Lo que unido a un pasaje del jurista Marciano en el Digesto –Dig. 48,13,4,2 (Marcian. 14 *inst.*)– se confirma, que al menos desde el siglo II los príncipes dirigían mandatos a sus gobernadores señalando cómo debían de actuar en la represión de los crímenes.

mos textos, en la época de Jesús el gobernador debía de intervenir de oficio (*inquisitio*) o si debía de esperar a la materialización de una formal acusación (*accusatio*).[199]

En el Digesto de Justiniano se da noticia de aspectos del funcionamiento de la acusación ante el gobernador. Aunque se refiere a una época posterior a la que nos movemos –época de Adriano, en la primera mitad del siglo II–, sin embargo, puede ser instructivo del cuidado con el que las autoridades romanas trataban las cuestiones que tenían que ver con la jurisdicción penal provincial. El texto del jurista Marciano se refiere al crédito que se debe de dar a los informes de acusación (*elogia*) que se presentan por los *irenarcas* o jefes de policía, de los que se pudiera desprender duda razonable de que se hubieran sustentado en pruebas sólidas o en interrogatorios bien llevados. Se encarece a que los remitidos con informe sean escuchados de nuevo, e, incluso, se proceda a juzgar nuevamente a los acusados. Si se demostrara que los informes fueron llevados a cabo sin la diligencia debida o con mala fe, debían ser estos *irenarcas* castigados de forma ejemplar.[200]

Ahora bien, el pasaje no ha servido más que para alimentar el debate entre partidarios de la *inquisitio* y partidarios de la *accusattio* para la época que nos interesa, dado que estos *elogia* o informes policiales son entendidos por estos últimos como *accusationes* formales constitutivas del *libellus inscriptionis* que, decíamos más arriba, caracteriza al proceso acusatorio. Es decir, promoverían la acusación y proveerían las pruebas tal como hemos comprobado hacía el *accusator* en las *quaestiones*.

Sin embargo, existe una noticia que puede resultar clarificadora. Esta noticia, que nos ha sido reportada por las Actas de los Apóstoles,[201] nos acerca mucho más al tiempo y al caso de Jesús. En primer lugar porque se produce en el 58 p. C. En segundo lugar, porque el protagonista es uno de sus discípulos, Pablo de Tarso. Y en tercer lugar, porque se produce en Jerusalén, en un acto considerado como de profanación del Templo por los judíos y porque, en consecuencia a tal comportamiento, estos pretendían directamente lapidarlo.

---

[199] El debate entre ZANON, G. *Le strutture accusatorie della 'cognitio extra ordinem' nel Principato*, Padua, 1998, 82 ss., que espera una *accusatio* en la *cognitio* del gobernador y SANTALUCIA, B., que no, en este último, *Accusatio e inquisitio*, cit. 317 ss.

[200] Dig. 48,3,6pr.-1 (Marcian. 2 *de iud. pub.*).

[201] Actas Apóstoles, 21,26 ss. Se trata del ya mencionado prendimiento de Pablo de Tarso en el templo y su posterior juicio. SANTALUCIA, B., *Accusatio e inquisitio*, cit. 321.

Pablo es sorprendido en el interior del Templo por peregrinos de la provincia de Asia que le conocen y que saben que es uno de los cristianos que anda de un lugar a otro predicando la doctrina de Cristo. Los gritos que le acusan dicen: 1) predica en todos los lugares contra nuestro pueblo; 2) contra la ley; 3) contra el Templo; 4) además, ha traído consigo a extranjeros impuros (griegos) a una zona del recinto sagrado que les está vedada manchando este lugar santo. Dan voces y de todos los rincones de Jerusalén vienen gentes que le acorralan y quieren lincharlo. Ante el tumulto se presenta la guarnición romana que está en la torre Antonia, a su cabeza el tribuno Claudio Lisias. Consiguen rescatarlo y directamente lo detienen y encarcelan, no sin antes pedir y tener la oportunidad el de Tarso de hablar al pueblo que le persigue. Lo hace en arameo y todos le escuchan en silencio.

El tribuno va a flagelarlo con la intención de sonsacarle información. Pero Pablo le recuerda que es ciudadano romano. El tribuno invita al Sanedrín a que se presente ante él y que manifieste las acusaciones que tienen contra aquel hombre. Le dicen que es de la secta de los nazarenos y que ha profanado el edificio sagrado de los judíos, lo cual requiere, de acuerdo a sus leyes, la muerte. Pero Pablo les habla con mucha calma y consigue abrir brecha entre fariseos y saduceos, aludiendo a la resurrección de los muertos, en la que no creían los segundos, pero sí los primeros.

Ante la duda y el peligro de un atentado mortal este tribuno, Lisias, haciendo gala de una gran prudencia, decide enviar al preso, bien custodiado, a Cesárea donde se encuentra el gobernador Felix adjuntando el siguiente *elogium* (informe):

> *«Este hombre que te envío estaba a punto de ser linchado por los judíos. He intervenido y lo he salvado. Ha llegado a mi conocimiento que es ciudadano romano. Para conocer la acusación lo he conducido ante el Sanedrín y he comprobado que lo que tienen contra él es a causa de sus leyes, pero no ha cometido delito alguno que a mis ojos merezca la muerte ni la prisión. Habiendo sido informado de que se preparaba un atentado te lo he enviado de inmediato y he comunicado a sus acusadores que lo que tengan que decir lo hagan ante ti».*[202]

Felix, presionado por los judíos, abre un proceso en la forma asaz libre de la *cognitio extra ordinem* contra Pablo en el que el Sanedrín actúa como acusación y pide condena de pena capital por haber profanado el Templo y por andar instigando al pueblo a la revuelta. Actúan como miembros de la acusa-

[202] Actas Apóstoles, 23,26.

ción el sumo sacerdote Ananías, algunos ancianos miembros del Sanedrín, y como representante o *procurator* de éste, un abogado de nombre Tertulo. No se dice que Pablo tenga una defensa semejante. Sabemos que se defiende él por sí mismo, negando las acusaciones de incitación a la rebelión y admitiendo, por el contrario, que mantiene posturas controvertidas de carácter doctrinal con el Sanedrín, especialmente en torno a la resurrección de los muertos. De lo que se desprende se produce un proceso formal, controvertido, con espacio para las partes en sus intervenciones como acusación y defensa. Y, por si faltara algo, el juez se halla asistido por un *consilium*.

Tras esta fase el gobernador no le encuentra culpable, duda, y alarga el proceso a la espera de que el tribuno Lisias, testigo ocular de los hechos, se traslade de Jerusalén a testificar. Pasan dos años. Hay un nuevo gobernador, Porcio Festo, quien parece tener similar postura que el anterior pero para congraciarse ante el Sanedrín pretende juzgarlo de nuevo en Jerusalén. Pablo responde que nada ha hecho a los judíos y que no son ellos los que deben de juzgarle, así que en calidad de ciudadano romano,[203] lleva a cabo la *provocatio ad Caesarem*, que le es aceptada por el gobernador y es enviado a Roma para que sea juzgado allá.[204] La acusación era de naturaleza religiosa sustancialmente: la de pertenecer a la secta de nazarenos y la de haber profanado el Templo.[205]

Dejando aparte la incongruencia de que en el juicio de Pablo se produzcan dos procesos, uno el de Felix y otro el de Festo, ya que del primero debía de existir una sentencia a la que estaba obligado el gobernador-juez Felix, y no cabía otro juicio por la misma causa en virtud del principio *ne bis in idem* (no dos juicios por la misma causa)[206] que se respetaba en derecho romano, y que derivaría del carácter preclusivo de la *litis contestatio* en el proceso formulario o privado, el caso de Pablo es interesante, entre otras cosas, porque revela la forma de actuar de la autoridad romana en provincias. Es bien cierto, que el tribuno actúa como *irenarca* y que el informe que he detallado constituye el *elogium* al que he hecho antes mención. Además, a éste se le convoca como

---

[203] Pablo, a pesar de ser hijo de judíos, es nacido en Tarso, ciudad del Asia Menor que tenía concedida la ciudadanía romana para los nacidos allá.

[204] En Jerusalén quien le va a juzgar es el gobernador, lo que ocurre es que, muy probablemente, en Cesárea el *consilium* que le asesora, que sabemos está actuando en el proceso, se hallaría compuesto mayoritariamente por griegos. En Jerusalén, por el contrario, estaría compuesto por judíos. HOFFMANN, CH. *Le procès*, 203.

[205] Actas de los apóstoles 21; 26-25; SANTALUCIA, B. *Lo portarono*, cit. 100 ss.; REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, 78.

[206] KASER, M.-HACKEL, K. *Das römische Zibilprozessrecht*, Munich, 1996, 80 n. 60.

testigo al juicio por propia iniciativa del juez, y no, por lo tanto, del Sanedrín, que no estaría actuando como *accusator* a la manera de las *quaestiones*, sino como simple denunciante. Luego es evidente que el juez actúa en virtud de su *imperium* llevando la acusación, indagando en relación a las pruebas, escuchando a los testigos, y dictando una sentencia en consecuencia a la cognición que por vía extraordinaria ha llevado.[207]

Por lo tanto, se puede afirmar que este juicio ante la autoridad romana, poco después del juicio de Jesús, en los mismo lugares, con similar acusación, con parecidos delatores, contra uno de los miembros de la secta de los nazarenos, se hallaba rodeado de una serie de garantías procesales típicas de un procedimiento típicamente romano.[208]

La iniciativa de la acusación partió del Sanedrín quien actúa como *delator*. Que fuera un sector de los saduceos o no el que se empeñó en perseguir a Jesús no importa mucho para nuestra finalidad.[209] Lo que si parece claro es que las pesquisas se iniciaron tiempo atrás y estaban enderezadas a conseguir pruebas para poder condenar al reo en base a tres crímenes: 1) blasfemia; 2) violación del *sabbath*; 3) sedición. De acuerdo a la Mishná el acusado de un delito debía de ser previamente advertido de la naturaleza delictiva de sus acciones y sólo si era evidente la intención de perseverar en él se podía llevar a cabo la acusación formal.[210]

Por lo tanto, es el Sanedrín quien abre un periodo previo de investigación para cargarse de pruebas que poder presentar. Para ello envía representantes suyos a tomar nota de las palabras y los hechos de Jesús.[211] Un segundo paso, es el de la advertencia, la admonición, al que presumiblemente se halla cometiendo el delito de que tales actuaciones lo constituyen[212] y el aviso del tipo de acusación que puede recaer sobre él.[213] Los intentos de prendimiento previos al definitivo.[214] La orden formal de captura por el Sinedrio reunido a tal fin:

---

[207] SANTALUCIA, B., *Accusatio e inquisitio*, cit. 322.

[208] HOFFMANN, CH. *Le procès*, 204.

[209] Aunque es cierto que del relato de las Actas de los Apóstoles 23,6, se desprende que, en el citado juicio de Pablo, los más litigiosos fueron los saduceos.

[210] FABBRINI, B. *I capi dei sacerdoti*, cit. 155.

[211] Juan 5,12; 8,6; 9,15-17; Lucas 20,20-26; 11,53-54;

[212] La violación del *sabbath*, Marcos 3,4; Mateo 12,11 y 12; Lucas 6,7-11; el pago del tributo: Marcos 12,13-17; Mateo 22,15-21; la blasfemia: Juan 10,33; 5,16-18.

[213] Marcos 7,1; Mateo 15,2.

[214] Marcos 12,12; Mateo 21,45 y 46; Lucas 20,19.

«*debe ser lapidado, ya que ha practicado la brujería y ha inducido a Israel a la sedición. Si alguno tiene algo que decir en su favor, que venga defenderlo*».[215] Todo ello, quizás, en la idea inicial de que tal proceso se podría llevar a cabo ante las propias instancias judías, aprovechando, como hemos visto se aprovechaba, cualquier ocasión, pero sin descartar el que se tuviera que llevar a cabo antes las instancias romanas, por lo que las pruebas que se iban recopilando no sólo se encauzaban hacia el delito de blasfemia, sino al delito de sedición.

El Sanedrín debió de contemplar dos posibilidades: o se le prendía el día de la fiesta cuando Jerusalén se hallaba llena de peregrinos y servía de público ejemplo. Tal solución la recomendaba la Mishná contra los herejes. O, al contrario, se le prendía de noche, cuando hubiera menos gente: «*Decían sin embargo: durante la fiesta no, para que no haya alboroto en el pueblo.*»[216] Incluso, la guardia que le apresa es la guardia del Sanedrín que éste órgano mantenía para garantizar el orden público con la benevolencia de la administración romana.[217] Ahora bien, no hay que descartar tampoco que la fecha hubiera sido resultado, no de cálculo, sino de un calentamiento y precipitación de las autoridades judías que debían de hallarse soliviantadas por la reciente entrada triunfal de Jesús en Jerusalén.

Lo que parece innegable es que hubo un acto de naturaleza religioso-civil ante el Sanedrín o, al menos, algunos de sus representantes. Se podría decir que los evangelios ofrecen más información de este acto que del proceso llevado a cabo ante la autoridad romana. Hasta tal punto que han promovido la confusión sugiriendo que éste hubiera sido un verdadero proceso. Sin embargo, lo que se está produciendo ante Anás y Caifás es más una liquidación de cuestiones religiosas que un verdadero proceso civil, y demostración de ello es que sabiendo el Sanedrín que no podía dictar ni ejecutar una sentencia de muerte –el delito de blasfemia lo suponía– se le juzga y condena, fundamentalmente, por blasfemia, y no por sedición o atentado a la seguridad que supondría otro predicamento ante la autoridad romana, que, sin embargo, como era previsible, no tendría en cuenta el delito de blasfemia.

El hecho cierto es que los sanedritas, antes de conducir a Jesús desde la casa del sumo sacerdote Caifás ante el gobernador romano, conducen a éste

---

[215] Juan 11,53; 11,57. (¿probable recompensa?); Baraita del Talmud Babilónico, *Sanhedrin* 43a. in FABBRINI, B. *I capi dei sacerdoti*, cit. 160.

[216] Mateo, 26,5.

[217] FABBRINI, B. *I capi dei sacerdoti*, cit. 160.

por un *iter* que lleva al reo desde el Monte de los Olivos, a casa de Anás (sumo sacerdote anterior y suegro del actual), donde sufre un interrogatorio previo, pasando posteriormente, a casa de Caifás, que algunos entienden podría ubicarse en el mismo edificio. Aquí difícilmente podría esperarle el Sanedrín en pleno (su número es de 71),[218] donde aparentemente se le juzga en lo que se discute sea un proceso legal y ordinario, y se le condena por blasfemia.[219]

Es este tribunal quien actuando a la manera de acusación (*delatores*), y dando un giro copernicano a su actuación como presuntos juzgadores de un caso de blasfemia, cambia ésta por la de sedición al plantarse como acusadores ante el verdadero y único proceso, el romano, algo, que, ciertamente, desconcierta desde la pura perspectiva procesal que conduce a Jesús ante Pilato. ¿Puede tener sentido desde el punto de vista del Sanedrín? Los sanedritas sabían que una acusación de blasfemia tendría escaso efecto ante la autoridad romana. Y, por otra parte, buscaban una condena a muerte. ¿Por qué no lapidarlo directamente valiéndose del ambiente y de la afluencia de personas que acudían a Jerusalén por la Pascua? ¿Temor a un enfrentamiento con la autoridad romana, a causa, no tanto de la lapidación, sino de la revuelta que hubiera podido generar entre los partidarios de Jesús? ¿Y tiene sentido desde el punto jurídico del derecho romano habida cuenta el principio *non bis in idem*? Se podría aducir que este principio no se ajusta a lo que ocurre dado que ha cambiado la acusación que se había mantenido en el proceso anterior, de blasfemia a sedición, pero más bien lo que ocurre es que la autoridad romana no considera lo celebrado ante la autoridad religiosa judía como un verdadero proceso, y, mucho menos, como la fase de instrucción del verdadero proceso. Acepta, sin embargo, la delación de esas autoridades judías que se tienen que presentar ante el tribunal del gobernador haciendo equilibrios en el umbral para no impurificarse para la fecha de la Pascua.

Es claro que el Sanedrín como autoridad suprema del pueblo de Israel debía dictar algo sonado, una sentencia ejemplar, y que Jerusalén era el lugar, y la Pascua la fecha más a propósito para llevarla a cabo. ¿Pero por qué conducirlo posteriormente ante la autoridad romana? ¿Para conseguir que ésta le condenara a muerte? ¿Y si como consecuencia del proceso romano el espíritu

---

[218] Aunque para su constitución es suficiente que haya 23, discutiéndose si está compuesto por secciones de 23 miembros, representando cada sección a ancianos, sacerdotes y escribas respectivamente. HOFFMANN, CH. *Le procès*, 104 ss.

[219] BLINZLER, J. *El proceso de Jesús*, cit. 159 ss. (cap. *Valoración crítica del juicio ante el Sanedrín*).

nacionalista judío se viera inflamado y se produjera una reacción favorable a Jesús, que, en tanto en cuanto se le reconocía a éste tal poder de convocatoria, sería previsible que pudiera producirse? Al fin y al cabo se juzgaba a quien, por la propia acusación judía y de la autoridad romana, se presentaba como rey de los judíos. ¿No era sumamente arriesgado para el Sanedrín?

La idea de que la autoridad judía buscaba también pruebas para acusarlo de sedición ante la autoridad romana, tales como las inquisitoriales preguntas sobre el pago del tributo,[220] parece presuponer que aquella tenía perfectamente planificada la estrategia para que todo desembocara en una pena de muerte dictada por el gobernador romano en un proceso acusatorio. La huella que dejan los agentes que son enviados para arrancar de Jesús un testimonio acusatorio se encuentra aquí y allá en los evangelios. Pero no sólo se pretende recoger el testimonio de sus blasfemias, que serviría para justificar a la autoridad religiosa ante sus fieles y el pueblo, sino, y, especialmente, para arrancar testimonios que permitieran acusar a Jesús en un proceso típicamente romano. Lo de la blasfemia parece tinta de chipirón.

En el caso de Jesús, ¿la acusación llevada a cabo por el Sanedrín se podría considerar como una *accussatio* formal que diese apertura al único proceso que existió que fue el romano? Más bien parece que lo que se dio aquí es una simple denuncia a la que no tuvo más remedio que atender el gobernador romano, pero no una *accussatio* formal, a la manera de las *quaestiones*, puesto que si esto así fuera quien interrogase al acusado no sería el gobernador, quien no tendría el protagonismo que se le atribuye, sino los que habían constituido la acusación, lo que produciría una mancha difícilmente expiable. Y tengamos en cuenta que nos movemos aquí en un marco de rígidos parámetros religiosos. La cuestión de la purificación e impurificación, a la que me he referido en algunos apartados de este trabajo y a la que quizás no se haya dado la trascendencia que verdaderamente tiene, sospecho que detenta un peso notable en toda esta historia. En resumidas cuentas, los sanedritas actúan como meros delatores y no como «acusadores» típicos, lo que les hubiera conducido a detentar un protagonismo de mayor trascendencia y consecuencias religiosamente no aceptables.

Por último, una cuestión de pura formalidad ¿en que idioma se llevó a cabo el juicio o los juicios? Es seguro que en Palestina, en cuyas ciudades y campos habitaban, por razones histórica, políticas y, en muchos casos, por

[220] Marcos 12,13; Mateo 22,17.

movimientos migratorios, diferentes razas y pueblos: egipcios, griegos, hebreos, sirios, fenicios, etc... se hablasen con bastante prodigalidad diferentes idiomas, al mismo tiempo que existían diferentes monedas o diversas religiones. Las lenguas más utilizadas serían el griego, el arameo y, quizás menos el hebreo.[221] El latín sería la lengua de una parte del ejército dominante, ni tan siquiera de todos los militares, ya que las tropas estaban conformadas por auxiliares de diferentes lugares que hablaban sus propios idiomas. Y la aristocracia militar de la alta oficialidad, constituida por *equites cives romani*, conocerían el griego en gran parte. Pero es el arameo el que tras el exilio en Babilonia se había convertido en lengua franca de todo el imperio persa y había desplazado en Palestina al hebreo, que, probablemente, se mantenía como idioma de culto, aunque en las escuelas farisaicas se hiciera un esfuerzo por mantenerlo.[222]

El idioma de Jesús era fundamentalmente el arameo. Se supone que también hablara el hebreo, en cuanto que discutió en las sinagogas con los fariseos la doctrina transmitida. Por lo tanto, podríamos suponer que el idioma utilizado en el juicio ante Caifás fuera el arameo, que todos hablaban y entendían. Pero el juicio ante Pilato no podría ser hecho ni en hebreo, ni en arameo, en todo caso en griego. Pudiera ser que Jesús conociera esta lengua también, mucho más probable que el que conociera el latín. Lo que es casi seguro es que Pilato no conocería ni el hebreo, ni el arameo. Por lo tanto, el gobernador utilizaría el griego y el resto también, o sus propios idiomas, y se valdrían de intérprete. Lo que es poco probable es que se empleara el latín. Ni tan siquiera en el breve trato que mantuvo con los soldados, puesto que éstos podrían ser miembros de las fuerzas auxiliares, probablemente samaritanos, sirios o griegos, que ejercían como fuerza mercenaria para los romanos, y que tan despreciados eran por los judíos por esta causa.

¿En qué idioma se llevó a cabo la denuncia de los sanedritas? Parece impensable que se hiciera en latín. No sólo porque difícilmente lo dominaran los denunciantes, sino porque supondría una impureza sobre impureza. A pesar de todo, acaso se utilizara formalmente el latín si se hubiera tratado de rellenar un formulario, el llamado *libellum inscriptionis* del que hablamos más arriba, que muy probablemente continuaría utilizándose en la *cognitio extra ordinem* aunque sin la naturaleza que había detentado en el sistema procesal de las *quaestiones*. El resto, muy probablemente, se tuviera que hacer en lengua

[221] MORDECHAI, A. *E Gesù viene in Gerusalemme*, 51.
[222] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 2,45.

griega. En todo caso, los evangelistas callan sobre este punto. Lo único que nos han hecho llegar es que las últimas palabras de Jesús fueron en arameo: «¡*Elloy*! ¡*Elloy*! ¡*lamá sabajzaní*!»

5.4. El desarrollo del proceso. Interrogatorio y defensa

Al hilo de la relación evangélica nos encontramos, por lo tanto, con el previo interrogatorio informal en casa de Anás, probablemente la noche del martes. La presentación se hace a la mañana siguiente al sumo sacerdote Caifás y al Sanedrín, no está del todo claro si formalmente convocado, si en pleno o tan sólo en consejo reducido.[223] Allá se lleva a cabo el previo proceso religioso-civil, que desde el punto de vista del derecho de la época no tiene relevancia jurídica alguna puesto que de la sentencia, capital en cualquier caso, no se podía derivar una material ejecución, por la incapacidad de la autoridad judía de llevarla a cabo al estar desposeída, como ya he reiterado una y otra vez, del *ius gladii*. Es tan evidente lo dicho que ni tan siquiera la especie de pseudosentencia por blasfemia que emana del Sanedrín se mantiene como acusación ante el juez romano, si no que es trucada por la de rebelión que, por el contrario, sí tiene relevancia jurídica ante el magistrado romano y que conllevaría la pena de muerte en cuanto *crimen laesae maiestatis*. Esta especie de sentencia habría sido dictada al día siguiente, jueves por la mañana. Y es en esa misma mañana cuando Jesús es entregado al gobernador romano quien le interroga y que, en función del derecho romano, no parece encontrar causa suficiente para condenarlo.

Hay dudas del lugar en el que se celebró el proceso romano. Es muy probable que fuera en el pretorio (*praetorium*), que era la sede itinerante del gobernador romano allá dónde iba y donde se hallaba la sede del *tribunal*. ¿Pero dónde se hallaba el pretorio? No tenía una sede fija. Hay quienes defienden que en el palacio de Herodes, en la ciudad alta.[224] ¿Pero, entonces, dónde se alojaba Herodes, que sabemos que estaba también en Jerusalén? Y si se entregó a Jesús a la autoridad romana y la vista previa ante el Sanedrín se llevó a cabo en el Templo, o en la casa de Caifás ¿por qué exponerse atravesar toda la ciudad, aunque fuera al alba, para llegar a la casa de Herodes en la ciudad alta? Además, Flavio Josefo nos da una descripción de la torre Antonia y sus aledaños

[223] Según Marcos 15,1 y Mateo 27,1, «todo» el Sanedrín (ancianos, escribas y sumos sacerdotes).

[224] SCHÜRER, E. *Storia*, cit. 1,445; RIBAS, J. M. *El proceso*, cit. 381;

como lugar digno y amplio, rodeado de una muralla propia y a su vez almenada que la hacía independiente del conjunto de la construcción sagrada de los judíos, con un patio de armas. En aquel lugar se acuartelaba habitualmente la cohorte, fuerza de la que Pilato en esas fechas y en aquel lugar, no se desprendería tan fácilmente. Además, sabemos que se había desplazado a Jerusalén junto a su esposa. Por lo que pienso que sería aquí donde fuera juzgado.

Los del Sanedrín entregan a las puertas del pretorio a Jesús ya que no querían contaminarse en un lugar impuro para ellos como era el pretorio, para así poder comer el cordero pascual (ya he comentado el problema de la impurificación entre los judíos; en el caso de las autoridades religiosas tal cosa se supone que se llevaría a rajatabla). El gobernador, por lo tanto, tiene que salir afuera a recibirles y a atender los cargos de la acusación.[225] Esto plantea un curioso dilema. ¿Dónde y cómo se celebra el juicio romano si es que la acusación no puede entrar al lugar en donde se celebra el proceso?

La sede de la *iurisdictio* es aquella en la que se encuentra el magistrado. En Roma, allá donde se hallara el pretor, que revestido de la *toga praetexta*, en los juicios *pro tribunali*, se sentaba en la *sella curulis* situada sobre el estrado que propiamente recibía el nombre de *tribunal*. En los casos de poca importancia en los que no se requiriera la *causae cognitio* se podría celebrar de plano, fuera del *tribunal*.[226]

Entre los especialistas de los estudios bíblicos se debate en torno a la posibilidad de que en el relato del evangelista Juan éste haga sentarse a Jesús en el tribunal en vez de a Pilato.[227] Se explicaría, por supuesto, desde el punto de vista filológico y teológico, en el sentido de que el verdadero juez de todos los hombres era Jesús y no Pilato, y como forma de subrayarlo por parte del evangelista. Pero no tiene mayor trascendencia. El juez romano no tiene la absoluta obligación de hallarse sentado en la *sella curulis* del tribunal durante todo el proceso, puede deambular, que es lo que vemos hace Pilato, e, incluso, para dictar sentencia, no es absolutamente necesario que se suba al tribunal, excepto en los casos en los que tiene que dictar una sentencia de muerte.[228] Y, por otra parte, si Juan, ciertamente, hace sentarse en la sede del tribunal a su maestro Jesús se trataría más de un guiño a sus lectores que de un acontecimiento real.

---

[225] Juan 18,28.

[226] BETANCOURT, F. *Derecho Romano Clásico*, 221 n. 196.

[227] Juan 19,13.

[228] BROWN, R. E. *El evangelio según Juan*, Madrid, 2000, 2,1274.

Juan nos dice que Jesús está dentro y que Pilato sale una y otra vez para comunicarse con los acusadores.[229] De lo que se deduce que los sanedritas estaban fuera. ¿En el patio de armas? No parece probable, también sería impuro. ¿En plena calle? Ciertamente no encaja con el rango y la autoridad que representa la máxima autoridad religiosa de la Judea. Y observar al juez romano saliendo y entrando para complacer a los judíos se antoja un poco ridículo. Lo cierto es que, una vez interrogado el reo, Juan afirma que el juez volvió a salir a decir a los delatores que no encontraba falta en aquel hombre.[230] Sin embargo, Mateo y Marcos dejan entrever, aunque sin que se afirme con rotundidad, que la causa se está llevando a cabo ante la presencia de todos.[231] Desde luego no entiendo que pudiera ser de otra forma, por obvias razones de garantía procesal, y porque, como queda dicho, resultaría ridículo contemplar el espectáculo de un gobernador romano deambulando desde la sede judicial a la calle, como si de un recadista se tratara.

Poco o nada debían de tener que ver los procesos llevados a cabo en Roma por el sistema de las *quaestiones* con el de la *cognitio* de los gobernadores en provincias. Y, en el caso de Jesús, que ni tan siquiera era ciudadano romano, mucho menos. Por eso, quizás, los evangelistas son parcos en ofrecer información del proceso que se está llevando ante el gobernador. La convocatoria de los testigos por el *praeco*, el juramento solemne de estos, el interrogatorio, la intervención de los abogados y una formal declaración del presidente del tribunal de la clausura del interrogatorio. Normalmente, en las *quaestiones* en Roma los jueces no interrogaban, mientras que en la *cognitio* llevada a cabo ante las asambleas populares en época republicana todo el interrogatorio recaía en los magistrados, cosa que volverá a suceder en las *cognitiones* de la época del Principado en donde el magistrado o funcionario imperial dirigía el proceso.

No consta en ningún lugar que Jesús tuviera representante alguno que le defendiera. El interrogatorio lo hace el juez directamente al reo como se desprende de la lectura de los evangelios. En el proceso romano clásico suele ser costumbre que el denunciado tenga una representación procesal. *Cognitor*, *orator, advocatus*, *procurator* procesal... son muchas las modalidades y formas que adopta la defensa. De esto nada se dice. Y llama la atención porque éste es uno de los elementos imprescindibles de todo proceso, el que le da

[229] Juan 18,33; 18,38 y 19,9.
[230] Juan 18,38.
[231] Mateo 27,12 y 13; Marcos 15,3 y 4.

garantía de equidad y justicia. Tampoco conocemos cuál sería la práctica en los procesos provinciales que, encauzados por la llamada *cognitio extraordinaria*, serían muy flexibles en este sentido. Pero en todo caso es impensable que en un procedimiento romano se obvie la existencia de defensa. En el juicio de Pablo, que ya he comentado, parece que éste se defiende solo. Pero es un caso diferente. Pablo es ciudadano romano, con una formación, una cultura y un dominio del griego, probablemente muy superior al del carpintero de Nazaret. De la lectura de los evangelios en ningún momento se desprende que Jesús fuera defendido por sus discípulos, amigos o vecinos, ni en casa de Caifás, ni en el pretorio.

Tampoco consta que negara los cargos que se le achacaban. En todo caso se mantuvo en silencio o respondió a las preguntas del juez con otras preguntas. «*Los sumos sacerdotes y ancianos le acusaban, pero él no respondió nada*».[232] Pilato le pregunta si es el rey de los judíos, y Jesús, en la versión de los sinópticos responde «*sí, tú lo dices*».[233] Lo que resulta una confesión en toda regla en una causa en la que se ventila la pena capital. A pesar de ello, de acuerdo a la versión de Lucas y de Juan, Pilato sale y dice a los acusadores que no encuentra ninguna culpa en aquel hombre.[234]

En derecho procesal romano, lo hemos dicho, existe una fase preliminar, válida para cualquier sistema procesal, en el que el demandado puede declararse culpable (*confessus*). En este caso, se le considera como *confessus pro iudicato habetur*, es decir, al confeso se le considera en la misma situación de un condenado, de tal manera que al *actor* o *accusator* se le reconoce el fundamento de la demanda o acusación y al *reus* como vencido en juicio, para que aquel pueda interponer, en su caso, la acción ejecutiva. Por lo tanto, Pilato no tiene que buscar más pruebas, aunque en virtud de su *imperium* y del sistema procesal de la *cognitio* podría hacerlo, podría indagar en otros testigos, podría aplicar tormento al reo para que declarara otros extremos en relación a la acusación, podría hacer que se trajera ante su presencia a discípulos, amigos, conocidos, vecinos, para interrogarles, también a sus enemigos, o a los que de ellos no se encuentren ya allí presentes entre los acusadores, podría reclamar todo tipo de pruebas. Sin embargo no lo hace. Al contrario, comunica que no encuentra ninguna culpa en el acusado. ¿Cómo se entiende que habiendo el interrogado reconocido su culpa declare el juez que no encuentra ninguna en él?

---

[232] Mateo 27,12; Marcos 15,4 y 5; Marcos 15,2.
[233] Lucas 23,3; Mateo 27,11; Marcos
[234] Lucas 23,4; Juan 18,38.

La única explicación que se me ocurre es que Pilato haya descubierto la maniobra de los del Sanedrín haciéndole pasar solapadamente una acusación por blasfemia por una de lesa majestad, como parece que debió entenderlo en un principio cuando espetó a los que le presentaron al demandado que le juzgaran de acuerdo a sus leyes (religiosas), puesto que se trataba de una acusación de blasfemia irrelevante para el derecho romano. En Juan es más clara esta irrelevancia cuando Jesús dice que su reino no era de este mundo, puesto que si lo fuera habría luchado para no ser entregado.[235] Los acusadores reaccionan y reclaman que se halla intentando rebelar al pueblo tanto en Judea como en Galilea, que por lo tanto es reo de lesa majestad.[236]

Y entonces es cuando surge la cuestión de la competencia, ya que siendo el *domicilium* del reo Galilea, territorio gobernado por el tetrarca Herodes, podría entenderse que el prefecto no detentara jurisdicción sobre él. Como hemos visto el gobernador tras el interrogatorio queda convencido de que no es culpable. Pero la acusación insiste. Entonces, al escuchar que es galileo lo envía a Herodes,[237] quien lo recibe, le interroga y lo devuelve al gobernador envuelto en una especie de burdo manto real que apenas descubre una sutil ironía. Hasta allá, hasta el palacio de Herodes, habrían llegado también los escribas y los sumos sacerdotes,[238] que continuaban acusándole en una fatigosa e insistente persecución por toda la ciudad. De aquí algunos han deducido de que podría haberse tratado de otro proceso del que Jesús hubiera sido declarado inocente.

Todo esto es posible por hallarse todas estas autoridades presentes en el mismo lugar, Jerusalén, con motivo de la Pascua. Las fuentes afirman también que desde entonces las relaciones entre estos dos gobernantes mejoraron, ya que, supuestamente, se hallaban deterioradas, por el poco tacto del prefecto y la arrogancia del tetrarca.[239]

---

[235] Juan 18,36.

[236] Lucas 23,5.

[237] El envío a Herodes lo reporta únicamente Lucas 23,7. La cuestión del *domicilium* también ha sido muy debatida. Traigo aquí al respecto la mención que hace el jurista Paulo a la aplicación del *imperium* del gobernador de la provincia en los supuestos de actos de violencia en el sentido de que ésta sólo se puede aplicar en la demarcación en la que se tiene jurisdicción. Sin embargo, abre Paulo la posibilidad de extenderla a foráneos puesto que en los *mandata* de los príncipes a los gobernadores queda claro que el gobernador debe de purgar la provincia independientemente del origen de los criminales. Dig. 1,18,3 (Paul. 13 *Sab.*).

[238] Lucas 23,10.

[239] Lucas 23,12.

Todos los evangelistas[240] hacen mención a la costumbre que existía de que todos los años el prefecto liberase a un preso. ¿Es ésta una costumbre romana o judía? No parece que se tratase de una costumbre judía. Los principios teocráticos en que se asienta la justicia judía no contemplarían estas medidas de gracia.[241] Por lo que nos hallaríamos, o bien ante una institución helenística, oriental o local, o bien ante una institución romana, o bien ante una concesión más de los romanos al pueblo judío.

Los romanos sí que tenían una institución llamada *abolitio*[242] que se utilizaba como medida de gracia para anular un proceso que estaba en marcha pero que todavía no había llegado a la sentencia. La *abolitio* podía ser pública o privada. La pública acordada por la autoridad, bien el senado o el príncipe, no parece que haya sido. La privada, emitida por el juez, tampoco parece que pueda ser.

Además, existía la *indulgentia* que en todos los casos dependía de la autoridad gubernativa y que tenía su aplicación sólo una vez que se hubiera emitido sentencia. Se duda de si los gobernadores de provincias tenían competencia para emitir medidas de gracia sobre procesos en marcha. Pero de una carta de Plinio el Joven al emperador Trajano se desprende que sí, que podría ser posible que un gobernador de provincia pudiera emitir una *indulgentia*.[243] También de una cita de Paulo en el Digesto cabría entender que podrían los gobernadores aplicarlas.[244] De lo que algunos han deducido que era posible la delegación del emperador a los gobernadores para aplicar medidas de gracia.[245]

Pero en todo caso tanto la *abolitio* como la *indulgentia* se aplicaban a situaciones en las que había fundadas razones de que se estaba siendo injusto con el reo. Lo que ya no es tan claro es que el gobernador tuviera la capacidad de proponer al pueblo la elección de la persona a ser indultada. Y menos que en el caso de Jesús el prefecto, a todas luces por la narración que nos transmiten los evangelistas, pretenda conseguir el indulto de Jesús dando a elegir a una muchedumbre, probablemente aleccionada, si se liberaba a un bandido, Barrabás, o al rey de los judíos.

---

[240] Mateo 27,15; Marcos 15,6; Lucas 23,17; Juan 18,39.
[241] REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, 128.
[242] Dig. 48,16.
[243] Plinio el Joven, *Epist*. 10,96 y 97.
[244] Dig. 48,16,3,8 (Paul. *de poen. omn. leg*.)
[245] REGNAULT, H. *Une province procuratorienne*, 134.

El privilegio pascual es uno de los pasajes que, en mi opinión, arroja más dudas sobre la neutralidad de los evangelios. No es de recibo que con este pasaje, a todas las luces incomprensible, el papel del Sanedrín y del conjunto del pueblo judío quedase afectado por una especie de insania y maldad especial que les hiciera preferible elegir a un bandido que a un rey, dios, o profeta que había sido recibido en olor de multitud unos días antes en Jerusalén.

La argucia, si lo es, de ofrecer otro preso por Jesús, en un acto que más parece de *indulgentia* que de *abolitio*, es posible que pudiera entrar en el *imperium* del gobernador. ¿Pero por qué recurrir a la elección por el pueblo –es decir, no por el pueblo, sino por los allí congregados, muy probablemente por la parte acusadora interesada en condenar a uno y no al otro– y no expresar su *indulgentia* simplemente liberándole? La escandalosa manifestación posterior de la prevaricación con el lavado de manos, costumbre, que, si no es por causa religiosa, no se halla ni entre romanos ni judíos. Lo más cercano a ello es una expresión en un jurista clásico del siglo II, Gayo, que al referirse al estudio de las antiguas leyes desde sus orígenes y haciendo un símil con un proceso y, probablemente, con la *interpretatio* de un jurista, dice lo erróneo que es empezar a hacer esa *interpretatio* sin mención al origen, por decirlo así, «sin haberse lavado las manos» (*illotis manibus*).[246]

5.5. Las pruebas

De entrada decir que en derecho romano la carga de la prueba recae, salvo excepciones, sobre el demandante no sobre el demandado.[247] Haciendo obviedad de la parte procesal que se refiere a las *exceptiones* (respuestas del demandado ante la *actio* del demandante) en las que el reo se defiende del que acciona.[248]

En relación al régimen de la prueba en el proceso romano requeriríamos del retórico Quintiliano que en sus «*Institutiones oratoriae*» expone un cuadro de ellas con explicación de su valor en cada momento.[249] Tengamos en

---

[246] *Quanto magis interpretationem promittentibus inconveniens erit omissis initiis atque origine non repetita atque illotis ut ita dixerim manibus protinus materiam interpretationis tractare?* Dig. 1,2,1 (Gai. *ad leg. XII tab.*). En los rituales sagrados romanos era preceptivo el lavado previo de las manos como medio de purificación.

[247] Dig. 22,3,2 (Paul. 69 *ed.*); Dig. 22,3,3 (Pap. 9 *resp.*) y ss.

[248] Dig. 22,3,19pr. (Ulp. 7 *disput.*).

[249] Quintiliano, *Institutiones oratoriae*, 5,1 ss.

cuenta que Quintiliano escribe su obra en el siglo I con la idea de que sirva para la formación de juristas especialmente y que la retórica es una técnica, aunque no sólo, sí fundamentalmente, utilizada en el foro.

El habla de pruebas no técnicas (*inartificiales*) y de pruebas técnicas (*artificiales*). A las no técnicas, *inartificiales* o intrínsecas a la causa pertenecen: los precedentes (*praeiudicia*), los rumores (*fama atque rumores*), las torturas (*tormenta*), los documentos (*tabulae*), el juramento (*iusiurandum*) y los testigos (*testes*). Entre las técnicas, *artificiales* o extrínsecas a la causa se hallan: los indicios (*signa*), los argumentos (*argumenta*) y los ejemplos (*exempla).*

Entre los primeros Quintiliano desprecia los rumores y las torturas como medio de prueba ya que más que acercarnos a la verdad pueden desviarnos de ella. Duda de los documentos a causa del problema de las falsificaciones y, probablemente también, por la confianza tradicionalmente depositada en la palabra, fenómeno tan típicamente romano. Sin embargo, dedica una parte importante al juramento y, sobre todo, a los testigos. A pesar de ello y de considerar que el juramento es algo que vincula ante los dioses duda también de este recurso, pareciéndole más decisivo el de los testigos.

En cuanto al testimonio de los testigos, emitido de forma bien oral, bien escrita, se requiere que estos sean de probada dignidad (*dignitas*), veracidad (*fides*), buenas costumbres (*mores*) y responsabilidad (*gravitas*). De lo contrario no deberían ser admitidos como testigos.[250] La idoneidad de los testigos, en la medida en que se trata de uno de los grandes medios probatorios del proceso romano, preocupa mucho y se vela porque los jueces lleven a cabo las pesquisas precisas para que estos resulten adecuados a la causa estableciéndose incapacidades por diferentes motivos.[251]

Por el contrario, Quintiliano da una gran importancia a las pruebas técnicas o *artificiales*. En ellas se extiende sin cuidado. Entiende que el gran papel del retórico se centra en este tipo de pruebas en el que la preparación y la capacidad de persuasión del orador se hacen imprescindibles.

Evidentemente, no nos hallamos ante el proceso típico de las *quaestiones* en las que todos estos aspectos vendrían siendo utilizados por las partes, sino en la cognición de un gobernador de provincias ante el caso de un reo que ni tan siquiera es romano y al que se quiere enderezar por esa vía. Sin embargo,

---

[250] Dig. 22,5,2 (Modest. 8 *reg.*).
[251] Dig. 22,5: *de testibus*.

no por eso debemos de pensar que las maneras procesales cambiasen de forma brusca en relación a la metrópoli. Podríamos llevar a cabo un estudio comparado con otros muchos aspectos de la colonización romana. ¿Cambiaron acaso profundamente las cuestiones administrativas, religiosas, militares, de ingeniería civil y arquitéctonicas, urbanísticas, artísticas, religiosas, sociales, etc... durante la dominación de siglos y siglos en las provincias? Probablemente, el modelo romano de colonización constituya el modelo de mayor coherencia y continuidad de los sistemas imperiales que hayamos conocido. En consecuencia, no hay porqué pensar que los hábitos jurídicos, aquello de lo que los propios romanos se hallaban más orgullosos, hubieran cambiado esencialmente.

Por lo tanto, Pilato, ante la acusación formal que se le ha formulado, siguiendo las reglas establecidas y en el foro pertinente, hace lo que, probablemente, haya venido a hacer en Jerusalén. Hay que señalar a este respecto que los gobernadores en provincias tenían costumbre de pasar periódicamente por ciertos lugares y en ciertas épocas del año, en que por esa razón o, por el contrario, porque se aprovechaba las fiestas tradicionales del lugar, se concitaban gran número de personas atraídas por intereses diversos, mercantiles, religiosos, y, lógicamente también, jurídicos... a impartir justicia. A esto es a lo que tradicionalmente se llama *conventus iuridicus*. En estas convocatorias los particulares se aplicaban en la regulación de contratos, en actos jurídicos diversos, enajenaciones, transmisiones, testamentos. En diversos pleitos que habrían venido demorándose a la llegada de esta fecha o bien pleitos zanjados por tribunales locales o causas abiertas entre comunidades, resueltas previamente a través del arbitraje, que podrían resultar numerosos y que una vez resueltos esperaban la *addictio* de la autoridad romana, es decir, la confirmación de que la sentencia emitida por esos tribunales locales o, en casos, por arbitrajes llevados a cabo por tercero elegido por las partes, era válido en el derecho vigente. Este apoyo en los tribunales locales se halla corroborado en diversas fuentes.[252]

Es lógico pensar que Pilato, siguiendo la magistral preferencia de Quintiliano por los testigos, entendiendo a los miembros del Sanedrín como tales y a que

[252] Sin ir más lejos en Filón de Alejandría que menciona que el sustituto del prefecto de Egipto, un tal Hibero, liberto del propio Tiberio, juzgaba las causas importantes junto con los magistrados locales. *In Flaccum*, 4. El pleito de Contrebia Belaisca (87 a. C.) recogido en una placa de bronce, hoy en el Museo Provincial de Zaragoza, sobre aprovechamiento de aguas que confronta a tres comunidades y que recibe el arbitraje de una cuarta y la *addictio* final del procónsul romano de la Hispania Citerior, Cayo Valerio Flaco.

en ellos se concitaran las virtudes reclamadas por el calagurritano, es decir, probada dignidad (*dignitas*), veracidad (*fides*), buenas costumbres (*mores*) y responsabilidad (*gravitas*), interrogara a los miembros de ese consejo en su calidad de *delatores* (aunque se nos hace difícil imaginar la forma que adopta, en ese interrogatorio peripatético y ambulatorio de dentro a afuera del *tribunal*):

Pilato.–¿Qué acusación traéis contra este hombre? (Juan 18,29).

Delatores.–Le hemos encontrado que mueve a la rebelión a nuestro pueblo, impide que se pague el tributo del César y se hacer pasar por Cristo rey.[253]

Es claro que la acusación ha cambiado de la de blasfemia a la de sedición buscando un veredicto en consonancia con el *crimen maiestatis*. El gobernador comienza a interrogar al reo y le hace la pregunta decisiva.

Pilato.–¿Eres tú el rey de los judíos?

Jesús.–Tú lo dices. (...) pero mi reino no es de este mundo. Si lo fuese mis partidarios hubieran luchado para no ser entregado yo a los judíos.[254]

Ante las dudas que parecen embargar al juez los sanedritas se encienden y reclaman que fuera inflexible con alguien que había osado proclamar ser rey e hijo de dios. Juan, mucho más directo, relata cómo los sanedritas ponen a Pilato ante la disyuntiva de incumplir las propias leyes, puesto que Jesús se había proclamado rey, en clara provocación a Roma y a su representante el procurador.

Juan: «Desde entonces Pilato trataba de liberarle. Pero los judíos gritaron: 'Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey se enfrenta al César'.»[255]

5.6. La sentencia

Antes de la sentencia hay un pasaje que no parece estar claro en función de a que evangelista se siga. Según Juan,[256] previo a la sentencia propiamente dicha, Pilato decide flagelarlo. Por supuesto que el gobernador podía aplicar la tortura

[253] Lucas 23,2.

[254] Marcos 15,2; Mateo 27,11; Lucas 23,3; Juan 18,33 y 34. Este último añade la curiosa novedad de que el reo contesta al juez a su vez con otra pregunta: *¿lo dices tú o te lo han dicho de mí?*

[255] Juan, 19,12.

[256] Juan 19,1.

al reo para extraer información. Pero no parece tratarse de eso, entre otras cosas, porque Jesús ya se ha declarado como rey de los judíos y porque, a pesar de tal declaración, no parece haya producido un cambio de opinión ni en Pilato, ni en Herodes, en el sentido de considerarle culpable. Más bien lo contrario.

Podría también aplicarle la flagelación como pena aneja a la pena de muerte. Pero, aquí se nos presenta un problema. La sentencia de pena de muerte no se ha emitido todavía, según Juan, por lo que este suplicio no tiene sentido. Por lo tanto, habría que estar, quizás, más con Mateo[257] y Marcos[258] que dicen que Pilato habría dictado sentencia y, posteriormente, habría ordenado flagelarlo. Esto sí tendría sentido, ya que el juez puede acompañar la extrema condena a muerte de castigos anexos, puesto que la muerte en la cruz no es el único resultado de la *sententia*, como podremos comprobar más adelante.

Por otra parte los evangelistas sugieren que Pilato pretendía salvarle.[259] Son Lucas[260] y Juan,[261] curiosamente aquellos que presentan la flagelación como una humillación, un escarnio. Pilato transmite su decisión de soltar a Jesús. Es cuando los miembros del Sanedrín le dicen que si hace tal cosa no es amigo del César, ya que el que se hace rey se enfrenta al César.[262] Entonces Pilato se sentó en el tribunal y dictó sentencia de muerte.[263]

Se lee en el jurista Paulo que los autores de sediciones y tumultos son, o crucificados, o arrojados a las fieras, o deportados a una isla, de acuerdo a su categoría.[264] El crimen de lesa majestad es aquel que se comete, según la definición de Ulpiano, contra el pueblo romano o contra su seguridad. En esta línea hay que enmarcar la sentencia que debió de pronunciar el prefecto Pilato y que mandó escribir, probablemente en tres idiomas (latín, griego y arameo), y prender, como era costumbre, en el *titulus* que portaba el reo al cuello y que tras ser crucificado se clavaría a la cabecera de la cruz, en la *stipes*: *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*.[265]

---

[257] Mateo 27,26.

[258] Marcos 15,15.

[259] Lucas 23,20; Juan 19,12.

[260] De Lucas 23,16, no queda totalmente claro este extremo.

[261] Juan 19,1.

[262] Juan, 19,12.

[263] Juan 19,13.

[264] Dig. 48,19,38,2 (Paul. *5 sent.*) = Paul. Sent. 5,2,1.

[265] No existe unanimidad entre los evangelistas en el tenor del título. Lo que sí se puede afirmar es que los cuatro reconocían a una voz que en su redacción se recogía la expresión *rex iudaeorum*. Marcos 15,26; Mateo 27,37; Lucas 23,38; Juan 19,19.

5.7. La ejecución de la sentencia

En la última fase de la ejecución de la condena la situación no dejaba de ser terrible para el procesado, y también para su familia y allegados. En primer lugar, debemos de olvidar, como ya se verá, que con la muerte del condenado terminaba todo. La justicia romana pretendía utilizar la condena con finalidad ejemplarizante, y, en los casos graves, tal como ocurre con los casos de *crimen maiestatis*, prolongaba los efectos de la sentencia incluso más allá de la muerte del condenado. Y existían dos formas: la negación de sepultura, que en virtud de las creencias en el conjunto del mundo antiguo, y, específicamente, en el romano, comportaba un sufrimiento, difícilmente evaluable hoy, pero que sería importante dada la mentalidad antigua y las particulares creencias religiosas, y una pena añadida a la propia pena, que castigaba tanto al condenado, como a la familia y allegados, como era la incapacidad sobrevenida a causa de la condena de transmitir sus bienes, lo que es lo mismo, una especie de *capitis deminutio* o rebaja de su estado civil, que se manifiesta en la ausencia de *testamentifactio* (capacidad de ser heredero y de causar).

La idea de la muerte en el mundo pagano antiguo en general era un tanto peculiar y nebulosa. No se tenía la creencia en una resurrección de las almas, y, mucho menos, de los cuerpos, como la tenían los cristianos. Se consideraba que las almas residían en un ultratumba de letargos, una especie de reposo que debía ser garantizado por sus allegados a través de la inhumación del cuerpo o las cenizas y de un culto a la sepultura y al cadáver, que, para ser efectivo, debería ser periódico y extendido en el tiempo. Tenemos un extraordinario testimonio de la importancia que se daba a la recuperación del cadáver en la Ilíada de Homero, cuando el rey de los troyanos Príamo se rebaja a suplicar a Aquiles la devolución del cadáver de su hijo Héctor que el aqueo mantenía insepulto.

Los romanos, hasta bastante avanzado el Principado, se mantuvieron aferrados a un culto que mantenía una especie de curiosa relación entre vivientes y ánimas. Sobre todo había que hacer caso a éstas –a través del culto– por el respeto que se debía a los *dii Manes* familiares y, sobre todo, por las consecuencias negativas que pudieran recaer sobre los vivos por la no atención a las ánimas de los difuntos.

Los romanos no creían en la metempsícosis, reencarnación de las almas en otros seres, idea que se encontraba ya en algunas creencias, ni en que las almas pasaran a habitar otras regiones más excelsas, lo cual se reservaba a los semidioses, sino que pensaban más bien que las almas de sus difuntos queda-

ban habitando este mundo, de una forma etérea e inaprensible pero arraigados a la tumba en donde se habían depositado sus restos. De ahí que se eligiera enterrarlos de la forma más digna y con sus ropas, armas, caballos y perros, incluso, en la antigüedad, con sus esclavos y enemigos que se inmolaban en lucha frente a la tumba, dando paso, con el tiempo y la corrupción del sentido originario del acto, a las luchas de gladiadores, tan extendidas y queridas por el pueblo romano. La idea que se tenía era que los muertos vivían una especie de subvida bajo tierra a pesar de que sus restos fueran incinerados e inmediatamente inhumados.

Las clases humildes, incluso esclavos y no ciudadanos, también seguían de una u otra forma esta tradición. La carencia de tierra o de dinero se resolvía por medio de congregaciones fúnebres, un inicio de lo que podríamos llamar seguridad social, a las que se pertenecía con el pago de una cuota. Estas cofradías mortuorias, llamadas *collegia funeratitia*,[266] garantizaban un entierro digno y tuvieron una gran importancia en el mundo romano. Los dueños favorecían a esclavos y libertos preferidos con el pago de las cuotas de estas asociaciones. Evidentemente, la forma de enterramiento fue mucho más humilde y se pusieron en práctica, antes que los cristianos las utilizaran también, las catacumbas y los columbarios.

En época en la que ya había penetrado la fuerza corrosiva del materialismo de los filósofos griegos Cicerón, en el arranque del diálogo de las *Cuestiones tusculanas*, plantea el problema de lo que pasará con el alma una vez muerto el cuerpo. Los antepasados, dice Cicerón, creían que con la muerte no terminaba todo, que algunos ilustres varones y alguna ilustres mujeres se dirigían hacia una especie de cielo y que el resto quedaban en tierra sin desaparecer del todo.[267]

El rito funerario que celebraban los romanos ante la tumba del difunto indica que la creencia de la continuidad de la existencia del alma del difunto en su tumba permanecía, incluso en el siglo II y III p. C. Y, probablemente, todavía en época cristiana se mantuviera, como nos lo demuestra que a prin-

---

[266] *vid* WALTZING, J. P. *Les colleges funéraires chez les romains*, Le Musée Belge, 1 (1898); 2 (1898); 3 (1899) 130-157; DE ROBERTIS, F. M. *Il diritto asociativo romano*, Bari, 1938. COLI, U. *Collegia e sodalitates. Contributo allo studio dei collegi nel diritto romano*, Bologna, 1913; BAUDRY-GAYET-HUMBERT, «*Collegium*», in *Daremberg et Saglio*, Paris 1877, 1/2, 1292.

[267] Cicerón, *Tusculanae disputationes*, 1,27,1: *(...) quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen*.

cipios del siglo IV continuaban vigentes los pontífices y vestales, garantes del derecho mortuorio, hasta su prohibición por el emperador Teodosio en el 391. En el sepelio era costumbre llamar por tres veces al difunto por su nombre. Se le deseaba una feliz existencia en su postrera morada. Se le decía, y así quedaba inscrito en el epitafio de su tumba, *sit tibi terra levis* (que la tierra te sea leve). Se inscribía también en la tumba el nombre del sepultado y se recordaba que yacía allí. Sobre la tumba se derramaba vino, leche, miel y se depositaban alimentos para calmar su hambre. Incluso en las ceremonias que se celebraban periódicamente, llamadas *parentalia*, se hacía un hueco en la tierra para que pudieran pasar los alimentos y las bebidas al lugar en donde se hallaban los restos. Cada cierto tiempo se debía recordar al difunto con un banquete en el que se presumía participaba el mismo. Se le ponía plato y asiento. Y había que recitar unas fórmulas exactas. Del cuerpo que carecía de tumba se decía que su alma vagaba errante apareciéndose a los vivos para recordarles que no le habían enterrado y tratado con el decoro que se merecía. Como digo, existía la creencia, fuertemente arraigada, de que podía traer mala suerte a la familia, afectando a las cosechas, trayendo enfermedades y calamidades de todo tipo. Por eso una de las penas más crueles que se aplicaba a los criminales más depravados era la pena de muerte aneja a la privación de sepultura, que es lo que ocurría, invariablemente, con el *crimen maiestatis*.[268]

A Jesús, sin embargo, no se le denegó la sepultura. Un tal José de Arimatea, miembro del Sanedrín, reclamó su cuerpo a Pilato y éste lo concedió, confirmando ello, quizás, el que el procurador no hubiera considerado en efecto que el ejecutado fuera reo de *crimen maiestatis*. Pero no congenia esta actuación, una vez más, con la idea de que Pilato quería mortificar a la autoridad judía como parece que lo hizo al no corregir el texto del *titulus* que portaba el condenado. Si hubiese querido mortificarles no hubiera habido mejor cosa que haberlo dejado en la cruz para que entraran impuros en su esperada Pascua.

Se utiliza la expresión técnica *supplicium*, para referirse a la muerte en la cruz, que en realidad es un *servile supplicium*, que si no se hallaba catalogado en los *summa supplicia* es porque se reservaba a los hombres que no eran libres. Calístrato hace una relación de las penas capitales en el libro sexto *De cognitionibus*,[269] en donde se citan en orden de mayor a menor gravedad las penas de muerte que es costumbre aplicar. La primera la condena a la horca

---

[268] FUSTEL DE COULANGES, N. P. *La cité antique*, París, 1864 = *La ciudad antigua*, Barcelona, 1971, 17 ss.

[269] Dig.48,19,28pr. (Callist. 6 *de cogn*).

(*ad furcam damnatio*), dentro de la cual se encuadraría la *crucifixio*, no citada por el jurista ya que se trata, como digo, de un condena reservada a los hombres no libres. La *crematio* (condena a la hoguera), la *capitis amputatio* (decapitación), la *mettalli coercitio* (los trabajos forzados en minas) y la *deportatio in insulam* (una figura de exilio muy utilizada en el entorno de la aristocracia romana). Estas últimas, serían probablemente consideradas cuasi penas de muerte ya que debería ser difícil ser redimido de la pena de las minas, y en cuanto a la *deportatio in insulam*, en sus orígenes estaría pensada para que se produjera la muerte del condenado en una isla por inanición. Sólo a partir de algún tiempo esa pena se dulcificó y se trató de deportaciones en islas más o menos habitadas en las que el condenado podía sobrevivir.

En contadas ocasiones, se sometía a un hombre libre a la pena de la *crucifixio*. En tiempos de guerra se aplicaba a los desertores y en determinadas épocas los gobernadores en provincias la aplicaban también a piratas, bandidos y rebeldes. Los cristianos merecieron esa pena a causa de no quererse someter a rendir culto a los dioses del estado, que para la mentalidad tradicional romana se hallaba muy cerca del *crimen maiestatis*, por rebelarse gravemente contra el propio estado.[270] Todas estas penas, además, tenían el añadido de la *infamia* y en consecuencia llevaban vinculadas castigos anejos como era la negación de sepultura y la muerte civil previa con lo que decaía en su capacidad de transmitir los bienes a sus herederos, yendo a parar parte a los delatores y el resto al Fisco.

La finalidad de algunas de las penas se nos escapa a veces. Tal ocurre con la conocida como «pena del saco» (*poena cullei*), que, posiblemente, tuviera, como otras, un efecto purificador ante los dioses. En la citada, a los condenados como parricidas, se les sometía a una previa flagelación y, posteriormente, el reo era introducido en un saco junto con un mono, un gallo, una serpiente y un gato y era arrojado al mar, y si éste se hallara lejos del lugar, el saco sería entregado a las fieras. Se mantuvo durante largo tiempo vigente puesto que todavía la estamos viendo legislar en época de Constantino contra el padre que mata al hijo.[271] Otra pena terrible en el ámbito reli-

---

[270] CANTARELLA, E. *Fatto flagellare Gesú, lo diede nelle loro mani, affinché fosse crocifisso (Matth. 27,26): el supplizio*, in AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, Nápoles, 1999, 214-215.

[271] C.Th. 9,15,1 = C. 9,17,1; Un estudio curioso de la aplicación de esta pena in DÍEZ DE SALAZAR, L. M. *La «poena cullei», una pena romana en Fuenterrabía (Guipúzcoa) en el siglo XVI*, AHDE 59 (1989) 581-596.

gioso-pontifical es a la que se sometía a la vestal que hubiese roto la regla de la virginidad. En este caso la vestal era conducida extramuros y enterrada viva.[272]

La pena de la *crucifixio* no solo era una pena que desencadenaba una muerte lenta y horrible sino que se trataba, además, como digo, de una pena infamante que debía de servir de advertencia a la población. Por eso la cruz se erguía extramuros, normalmente en las vías y caminos que conducían a la ciudad. La vertiente ejemplarizante de la *crucifixio* se observa, por ejemplo, en la III Guerra Servil y la derrota de Espartaco por Marco Licio Craso. Éste mandará crucificar a 6000 rebeldes que arrasaron de alaridos los laterales de la vía que llevaba de Capua a Roma. O tras la Guerra judía del 70 en la que los judíos apresados fueron mandados crucificar de distintas maneras por Tito alrededor de la ciudad de Jerusalén. De alguna forma los rollos y picotas que aún luce alguna ciudad, caso de Salamanca, representan esa ejemplaridad del castigo y, por otra parte, al menos en sus orígenes, el poder y la autonomía de las *civitates* frente a los señoríos.[273]

La *crucifixio* consistía en un suplicio que se llevaba a cabo por medio de un madero vertical que se hincaba en la tierra llamado *stipes* y que era cruzado por otro más corto llamado *patibulum*, de cuyas extremidades superiores se colgaba con cuerdas, con clavos, o con ambos los dos, al condenado. En general, los pies del crucificado debían colgar a pocos pies de la tierra. Pero si se quería que, como el caso de Jesús, fuera visto desde lejos, la *stipes* era más larga. La cruz corta era llamada *crux humiles* y la larga *crux sublimis*. Si la cruz tenía forma de T era una cruz *commisa,* si, por el contrario, tenía forma de cruz latina se llamaba *immisa* o *capitata*. También existía la de forma en aspa, o, simplemente, se utilizaba un árbol o una simple estaca vertical clavada en tierra.[274]

Como digo la pena de la crucifixión no sólo buscaba producir dolor y sufrimiento, sino que iba más allá del propio sufrimiento, pretendiendo ser

---

[272] Dionisio de Halicarnaso, *Antiquitates romanae* 2,67,4; GARCIA SANCHEZ, J. *Las vestales*, 233 y 234.

[273] De ahí que las Cortes Constituyentes de Cádiz en 1913, en su febril cruzada uniformadora, promulgaran un decreto que tenía como finalidad el derruir los rollos, horcas y picotas que se alzaran al exterior de las ciudades, que para los constituyentes, eran símbolo de opresión de los señoríos jurisdiccionales. Decreto de las Cortes de Cádiz de 26 de Mayo de 1813.

[274] CANTARELLA, E. *Fatto flagellare Gesú,* 215.

una terrible advertencia y castigar al condenado incluso una vez muerto. No sólo llevaba aparejada la pena de privación de sepultura sino que le era aneja también la pena de la flagelación (*verberatio*), que en sí misma era una pena autónoma, pero que el juez, como hizo Pilato, podía añadir a la crucifixión. En su origen tendría un significado mágico o religioso, y eso nos lo demuestra el verbo que se utiliza para referirse a ella que tendría que ver con la planta de la verbena, de una importancia religiosa y sanitaria grande para los romanos.[275] Probablemente, se entendiese que se trataba de un acto de purificación.

Los romanos aplicaban la *verberatio* en diferentes ámbitos. Los *domini* en la familia para corregir a sus esclavos. Muy frecuentemente, como método de tortura, para extraer información de los testigos (esclavos). En general al hombre libre se le condenaba a ser apaleado *fustibus*, mientras que el esclavo era condenado a ser golpeado *flagellis*.[276] Existían diversos tipos de instrumentos para la flagelación. La *frusta* consistía en una especie de látigo de una sola cuerda más o menos flexible. El *flagello*, por el contrario, era una especie de látigo compuesto por siete cuerdas al extremo de las cuales se le acoplaban respectivamente siete cabezas de hueso, madera o metal. Las *virgae sanguineae* consistían en unas varas extraídas de un árbol considerado de mal augurio y consagrado a los dioses infernales, por eso, probablemente, eran utilizados en la *reverberatio* de los parricidas.[277]

En general, la flagelación romana era brutal. Como digo se añadían a las cuerdas o vergas del látigo bolas de plomo que materialmente troceaban al flagelado hasta mostrar el blanco de los huesos, produciendo traumatismos brutales e incluso fracturas a las víctimas, quienes en ocasiones morían antes de llegar a la cruz. En época de Constantino consta que tal instrumento de

---

[275] Recuerdo haber escuchado al ya fallecido gastrónomo guipuzcoano Busca Isusi hablar sobre las cualidades biomédicas de la verbena y de la fiesta que se celebraba en Roma en un día especial en el que las familias salían al campo para recolectar esta planta. De ahí deriva, parece, su relación con el concepto verbena = fiesta. En el País Vasco la verbena ha tenido un gran predicamento como emplasto curativo e infusión. Y, como curiosidad, decir que, en ocasiones, al comienzo del curso, allá por septiembre que es cuando florece, aunque la gente no lo sepa, de entre los intersticios de las escaleras de la entrada principal de la Facultad de Derecho de la UPV/EHU brotan de forma milagrosa alguna de estas plantas.

[276] Dig. 48,19,10pr. (Mac. 2 *de iud. pub.*); Dig. 48,19,28,2 (Call. 6 *de cog.*).

[277] En la previa *reverberatio* de la citada *poena culleis*. CANTARELLA, E. *Los suplicios capitales en Grecia y Roma*. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica. Madrid, 1996, 261.

tortura y muerte se hallaba vigente todavía, incluso para infracciones leves o de naturaleza civil o fiscal.[278]

Como se ha señalado más arriba en el caso de Jesús hay una cuestión a considerar.[279] Si es cierto que Pilato le manda flagelar cuando todavía no ha emitido su condena, pero conociendo ya el juez la confesión que lo condenaba, el acto de la flagelación se convierte en una gravísima irregularidad procesal.[280] El juez tenía la capacidad de utilizar la tortura para conseguir pruebas. Pero no parece el caso ya que se había declarado culpable. No es la misma situación que la del cristiano Pablo. Y si se trata de un castigo sin haber sido previamente sentenciado es un hecho que produce estupor. Según Lucas Pilato habría dicho: *emendatum dimittam*. ¿Una *emendatio* que trae causa de su actuación idolátrica? ¿Pero qué pinta un juez romano enmendando la idolatría de un sujeto que se contenta con un único dios?

Tal como se nos transmite la actuación del gobernador es, a mi parecer, impropia de un magistrado romano. Hay quienes consideran, sin embargo, que en el *imperium* del magistrado se halla su capacidad para infligir este mal trato al reo, incluso antes de haber sido juzgado.[281] Creo, por el contrario, que un magistrado romano debía ceñirse escrupulosamente a la marcha del proceso. Si éste requiriera la flagelación como tortura es claro que el magistrado podría aplicarla. Pero no es el caso. Aquí se está inflingiendo la tortura no como medio sino como fin, un castigo gratuito a todas luces.

Aún queda otra pena aneja a la de la crucifixión. Es el humillante traslado al lugar de ejecución. El condenado debía de transportar la parte de la cruz que hemos llamado *patibulum*. La otra, la *stipes*, esperaría en el lugar. Además, debería de soportar que se le colgara un rótulo escrito sobre una tablilla (*titu-*

---

[278] C. Th. 11,7,3 = C. I. 7,62,12. Edicto del emperador Constantino impidiendo que se lleven a cabo este tipo de torturas con látigos con bolas de plomo (*plumbaturumque verbera*) contra los contribuyentes morosos. Parece ser que al no tener efecto fue renovada posteriormente en el 337 por los emperadores Constancio y Constante (C. Th. 11,7,7). He confirmado esta información que recojo de KNÜTEL, R. *El sacrificio de la esposa*, REHJ 27 (Valparaíso, 2005) 71.

[279] Lo apunta acertadamente CANTARELLA, E. *Fatto flagellare Gesú,* 217.

[280] La información que arrojan los evangelistas en este sentido es lo suficientemente vidriosa para que no quede claro si la flagelación antecede a la pronunciación de la *sententia* desde el *tribunal*.

[281] HOFFMANN hace una distinción entre el punto de vista moral y el punto de vista legal. Entiende que, al menos desde el segundo, Pilato ha actuado correctamente. Pero no presenta ningún argumento de peso que lo pueda sostener. *Le procès*, 217.

lus) del cuello en el que se indicaba el motivo de la condena. El paseo humillante no era sólo una pena aneja a la capital. En algunos casos en la Antigüedad, y más modernamente también (recordemos los capirotes y sambenitos de la Edad Media y Moderna), fue utilizada como pena autónoma. En algunas ciudades de Grecia la adúltera era obligada a soportar un paseo a lo largo de todo el núcleo urbano ataviada de forma humillante, y en casos sobre un asno, ante las miradas de todos sus convecinos durante varios días.[282] Este paseo no cabe duda que tiene dos finalidades. Una la de la humillación directa del reo, su familia y círculo de amigos. Y otra la de servir de advertencia al resto de la población.

En este traslado se le azotaba al mismo tiempo que los niños y el resto de los vecinos reían e insultaban. E, incluso, se fomentaba la participación que era liderada por lo más estúpido del lugar, dando algún que otro golpe, escupiendo o arrojando piedras o el fiemo de las caballerías. Nadie quiere que se le relacione con el reo en esos momentos. Se ve muy bien ese contraste en el relato de los evangelistas cuando una mujer decide dar agua a Jesús.

En relación a todo esto no deja de llamar la atención una cosa en la que pocos estudiosos parece hayan reparado: un juicio romano, una condena romana, una ejecución romana (y, no, por lo tanto la sagrada lapidación), una escolta romana, un galileo, y un *titulus* que rezaba, en latín, griego y arameo, Jesús Nazareno Rey de los Judíos (INRI), en vísperas de la gran fiesta de la Pascua hebrea, con una ciudad atiborrada de gente –ya hemos dicho que en la ciudad se podían reunir por la Pascua hasta un cuarto de millón de personas– por cuyas calles debería ser difícil pasar, con partidarios del condenado, algunos de ellos armados por lo que hemos podido comprobar,... ¡A un hombre al que esa misma ciudad le había recibido la víspera con palmas y gritando ¡Hossanna!.... ¿No constituía un riesgo excesivo? ¿Por que se muestra tan seguro ahora Pilato? ¿Se podían encontrar seguras las autoridades judías?

Una vez en el lugar de la ejecución al condenado se le sujetaba a la cruz. Parece que la tradición romana fue partidaria de los clavos para la sujeción al *patibulum*, mientras que los pies se clavaban también a un saliente que se colocaba en la parte baja de la *stipes*. En contra de lo que nos refleja la imaginería históricamente transmitida los clavos serían incrustados, no en la palma de la mano, si no en las muñecas. Estudios que se han hecho sobre cadáveres indican que los clavos en las palmas no soportarían mucho tiempo

[282] CANTARELLA, E. *Fatto flagellare Gesú,* 217 y 218.

el peso del cuerpo. No deja de ser un detalle humanitario, puesto que la muerte sobrevendría antes a causa del desangramiento, que en aquellos casos en los que se ataba al condenado. Pero no se debe descartar que se utilizaran ambas técnicas.

Por otra parte. parecía ser habitual someter a otros tormentos al crucificado. Además de los golpes, el quemarle el cuerpo con hierros candentes o negarle el agua, puesto que la sed constituía una de las mayores torturas del ajusticiado como podemos comprobar en el paso en el que la mujer da agua a Jesús, ya citado, o en su queja estando ya en la cruz y que el soldado intenta saciar a todas luces con *posca*, una mezcla de agua, vinagre y hierbas aromáticas muy popular en el ejército romano, que se utilizaba para saciar la sed, y que los evangelistas malentendieron como tortura sobre tortura.[283] En algunos casos se le colocaba un pequeño asiento para que el cuerpo tardara más tiempo en desmembrarse y así la agonía fuera más lenta.[284]

Todas las agonías debían de ser desgarradoras. Pero unas lo eran más que otras. En el caso de Jesús se quiso evitar que su muerte coincidiera con el sábado lo que hubiera impurificado a la ciudad. Y para ello se solicitó que se le rompieran las rodillas para acelerar su muerte. Cosa que parece que no se hizo al final puesto que ya estaba muerto. De esta manera se dice que murió al atardecer del viernes. Lo que no deja de plantear una pregunta en la que tampoco se ve que hayan reparado los estudiosos. ¿Si tan importante era el que no coincidiera con la Pascua la muerte de Jesús porque se le presenta ante la autoridad romana el jueves? ¿Por qué Pilato, que en su acuciante labor de amargar la fiesta a los judíos, especialmente a los sanedritas, ha colgado el título de «rey de los judíos» del cuello de Jesús, no remata la faena haciendo coincidir su muerte con su día santo, y, por el contrario, cede a su demanda, cuando no ha cedido anteriormente a su solicitud de cambiar el título de la condena?

En los evangelios sinópticos la expresión de rey de los judíos no es usada ni por Jesús, ni por sus acusadores del Sanedrín. Si lo hacen los romanos es para que tenga un sentido para los griegos. ¿Para herir a Herodes –que aunque en su titulatura no sea rey de los judíos sí que lo es en la tradición literaria– y devolverle su ironía cuando se lo devuelve vestido cual rey? Para los griegos Jesús sería rey y discutiría el puesto a Herodes. Para los hebreos él se presen-

[283] Juan 19,29; Lucas 23,36; Marcos 15,36; Mateo 27,48.
[284] CANTARELLA, E. *Fatto flagellare Gesú,* 220-222.

taba como hijo de David, el ungido del Señor anunciado por los profetas. ¿Por qué van a reclamarle los del Sanedrín a Pilato que no coloque el título trilingüe de INRI en la cruz entonces?[285]

Era común que parientes y amigos solicitaran el cuerpo para llevar a cabo la subsiguiente cremación y/o inhumación. También entre los judíos existía una ley al respecto, y era la de que en el caso de condena capital el ejecutado, una vez muerto, no podía permanecer la noche colgado del árbol o estaca que había servido de instrumento para su muerte, sino que debía ser enterrado todavía de día, ya que se entendía que el colgado era una maldición para el país.[286] Pero parece que los magistrados solían ser reticentes a ello en los casos de un *crimen laesae maiestatis*. En el caso de Jesús, no se dio esa circunstancia, ya que habiéndolo solicitado José de Arimatea lo obtuvo.

6. CONCLUSIONES

En la versión de lo evangelios hay algo que no parece casar con lo que Flavio Josefo cuenta. Se presenta a un gobernador romano apocado, timorato, temeroso de la aristocracia hebrea. Se ha querido justificar tal comportamiento con el hecho de que el gobernador pudiera temer por su futuro político en función de la naturaleza del emperador Tiberio. También en que la situación de Judea y de toda la Palestina era inestable –se habían producido revueltas recientemente en Galilea–, y en que, más concretamente, se trataba de una fecha, la de la Pascua, que atraía un gentío a Jerusalén convirtiéndola en un lugar peligroso. Incluso se podría pensar en que el gobernador podría sentirse vulnerable por lo exiguo de la guarnición romana en comparación con la masa de la población, fácil de ser armada en esas circunstancias, a la que habría que añadir probablemente, las fuerzas del Templo y las del Sanedrín, que sí que estarían armadas, y cuya inclinación hacia uno u otro bando sería, por lo menos, dudosa.

Sin embargo, hay algunas consideraciones que habría que hacer al respecto que no concuerdan totalmente con esa imagen. En primer lugar, la persona que toma la decisión de encomendar la labor de gobernador en una provincia no senatorial y reconocidamente peligrosa como la de Judea es el emperador asesorado por su *consilium*. Los miembros de ese *consilium* le harían ver que

[285] VIDAL-NAQUET, P. *Il buon uso*,119 ss.
[286] Deuteronomio, 21,22-23.

no se podía enviar allá a cualquiera. A este respecto hay que señalar que Tiberio, al igual que Augusto, fue un hombre que se caracterizó por llevar personalmente los temas de la administración, en especial, aquellos que tenían que ver con la seguridad, la guerra y el ejército. Aunque también es cierto que, durante una época, Tiberio se retiró a su refugio de Capri para dejar los asuntos de Roma en manos de su prefecto Sejano, hasta tal punto que éste parece que aprovechó esa situación en propio beneficio. No sabemos exactamente el papel que Sejano tuvo en el nombramiento de Pilato, pero pudo ser decisivo. En cualquier caso no se le puede considerar tan estúpido como para mandar a un amigo reconocidamente incapaz.

En segundo lugar, Pilato demuestra en varias ocasiones que no es una persona a la que se pueda achantar fácilmente. Cuando se presenta en Jerusalén lo hace de forma arrogante, como se ha dicho, de noche, con las banderas desplegadas y colocando la estatua del emperador frente al Templo. Y se le conocen otras actuaciones similares, alguna de las cuales ya he comentado aquí.

En tercer lugar, aunque el gobernador no fuera un jurista propiamente, se sabe que todo ciudadano romano se prepara desde la niñez para la carrera política y adquiere una sólida formación jurídica. No podemos pensar que con Pilato se hubiera hecho otra cosa. Lo demuestra juzgando el caso sin *consilium*, o al menos las fuentes no mencionan esa posibilidad, y concluyendo, en primera instancia, que, aparentemente, aquel reo que se le presentaba no era desde la perspectiva del derecho romano culpable del *crimen maiestatis*, aunque lo condene como *confessus*.

El relato de los apóstoles tiende a hacer ver que el gobernador se amilana ante las protestas de los representantes del Sanedrín –*si lo liberas no eres amigo del César, ya que el que se hace pasar por rey se opone al César*–. Por otra parte, está en manos del gobernador liberar a un condenado por la Pascua. ¿Por qué no condenarlo –aceptando así las reclamaciones de la aristocracia hebrea– y liberarlo posteriormente, haciendo uso del privilegio pascual, si es que éste privilegio verdaderamente existió? Si fue un acto timorato para conseguir que la masa aplaudiera el elegir a Jesús en vez de a Barrabás y arrancar de las manos del representante de Roma la decisión a tomar ¿no resulta un tanto arriesgado teniendo en cuenta que era previsible que los miembros del Sanedrín fueran a manipular a la masa allá reunida, nada proclive al galileo, o que ésta pudiera preferir a Barrabás antes que a Jesús, habida cuenta de que, al parecer, nadie había osado presentarse como testigo del lado de Jesús?

Tenemos que un juez pregunta al acusado si es culpable y éste contesta: *sí, soy culpable*. Pues esto es lo que sustancialmente parece que ocurrió. Pilato preguntó si era ciertamente él el rey de los judíos –por lo tanto, no un profeta, no un santón, no un clérigo, sino un rey como Herodes–, y Jesús, responde que sí, que él lo ha dicho bien, que lo es. ¿Por qué insisten los evangelistas en presentarnos a Pilato como juez que no cree en la culpabilidad del reo? ¿Acaso no había conseguido la víspera reunir a toda Jerusalén en torno a sí y lo aclamaron como rey? ¿Acaso esto no asustó a la propia oligarquía hebrea? ¿Y no es suficiente menoscabo a la autoridad romana?

En derecho procesal romano, se ha dicho, existe una fase preliminar en la que el demandado puede declararse culpable (*confessus*). Esto es exactamente lo que hace Jesús. Por lo tanto, Pilato no tiene que buscar más pruebas, aunque en virtud de su *imperium* y del sistema procesal de la *cognitio* podría haberlo hecho. Incluso podría haber concedido una medida de gracia, durante el proceso (*abolitio*) o tras la sentencia (*indulgentia*), más allá de la estrambótica decisión de oponerle al trueque por otro criminal en la lotería de la justicia popular. Pero esto le podría haber traído consecuencias, como se ha podido comprobar ocurría de vez en cuando a los gobernadores a los que se pedían cuentas de su gestión. Además, las noticias de lo que estaba ocurriendo en Roma tras la caída de su protector Sejano estarían llegando a Palestina, y no sólo a oídos de los romanos. Las palabras «no eres amigo del César» en boca de los sanedritas significarían, quizás, algo más que una amenaza retórica. Y ya hemos visto la agilidad con la que los judíos enviaban recados a Roma.[287]

Por lo tanto, Jesús es condenado en la primera fase del proceso como *confessus*, sin necesidad de una investigación más profunda por parte del juez. Los evangelistas manifiestan a una voz la confesión de culpabilidad de su maestro. Jesús, desempeñando hasta el final su papel, no podría actuar de otra forma, si, como buen profeta, quería que se viera cumplido lo escrito de que moriría y resucitaría al tercer día. Por otra parte, hemos ya conocido otro caso de fanatismo doctrinario en la figura de ese otro Jesús que preconizaba la destrucción de Jerusalén y que acabó muerto al final de una pedrada. Toda Palestina se hallaba empapada de ese fanatismo religioso y de la convicción de que se trataba del pueblo elegido. Si se es el pueblo elegido significa que el otro es el pueblo impuro, un colectivo con pocas probabilidades de salva-

[287] KIRNER, G. O. *Strafgewalt*, 283, quien a su vez se inspira en KUNKEL, W. *Prinzipien des römsichen Strafverfahrens*, in *Kleine Schriften. Zum römischen Strafverfharen und zur römischen Verfassungsgeschichte,* Weimar, 1974, 17 ss.

ción. Lo que levanta la ira de sus convecinos es esa seguridad que debían manifestar en sus afirmaciones religiosas los judíos, más que esa manía de lavarse cuando se es tocado por un ser impuro. Esa seguridad se observa también en los cristianos que arrostran con entereza el martirio en la confianza de que también es un pueblo elegido que alcanzará la gloria en la otra vida. Pero tal cuestión tiene ya más relación con la psicología que con el derecho.

El supuesto proceso judío ante el Sanedrín no tiene relevancia jurídica alguna. Es un acto de consumo interno. Una probable justificación de las autoridades religiosas ante su pueblo para delatar a Jesús. Y, desde luego, no puede considerarse de ninguna manera como fase instructora de la causa ante el juez romano. En todo caso es en sí misma autónoma, evidenciando la blasfemia, que no puede acarrear la lapidación, ya que las autoridades religiosas judías tenían limitadas sus prerrogativas en este campo. Es el proceso romano el único que, desde el punto de vista jurídico, el Sanedrín utiliza y en él se presenta como *delator*, como un denunciante más, y no como *accusator*, a la manera del sistema procesal de las *quaestiones*, puesto que el juez romano actúa en base al proceso cognitorio, controlado por el gobernador-juez, mucho menos formal que aquél.

La prueba de cargo son las palabras del propio reo: la declaración como rey de los judíos y la cuestión del pago del tributo. Pero Pilato, según los evangelios, no le encuentra culpable. Lo envía a Herodes, más por congraciarse con el tetrarca galileo que por aquello del *forum domicilii*, puesto que lo que se aplica aquí es el *forum delicti commissi*. Es decir, que el fuero jurisdiccional se halla en el lugar que se ha cometido el delito más que en el lugar de donde es originario el delincuente. ¡Sería inexplicable que todo un *equite* romano, formado en la mejor tradición jurídica, pueda obviar la formalidad indispensable de este detalle sobre el fuero del acusado, y que sólo en un segundo momento, ya avanzado el proceso, decida, en función de ese supuesto *forum domicilii*, envíar al rey de ese territorio al reo para que lo juzgue él, reconociendo la equivocación!

En todo caso, tampoco éste le habría encontrado culpable. ¿Qué hace entonces Pilato? ¿Va a abrir formalmente el proceso y va a dar tiempo para que se conforme la acusación y la defensa? ¿Enfrentará a las partes?[288] No,

[288] Tengamos en cuenta que, independientemente que ese tú a tú de las partes constituya un elemento esencial del proceso tradicional de las *quaestiones* y de que esa práctica se seguiría dando también en la *cognitio*, aunque fuera simplemente por la costumbre, el encarar

parece que nada de esto se hiciera, sino que más bien Pilato lo consideró, sin más, *confessus*.

Los hechos son relevantes: acto ante la máxima autoridad religiosa judía, de noche, sin acusadores nominales (quitando a Judas), sin defensa alguna por parte del reo, en tiempo de Pascua, y ante un Sanedrín del que desconocemos su número o que se constituyera formalmente para ningún proceso, sino para una justificación y preparación de la acusación ante el gobernador romano. Una de por sí muy populosa ciudad abarrotada de peregrinos, en la cual se ha recibido la víspera en olor de multitud a Jesús como si fuera el Mesías añorado, el rey de Israel enviado por dios, aquél al que se debía esperar que entrara en Jerusalén sobre un pollino según la tradición judía.[289] Un gobernador que se desplaza por la fiesta a la ciudad desde Cesárea y que cuenta con una escasa cohorte, seiscientos hombres que constituyen una tropa auxiliar de extranjeros, probablemente, samaritanos, odiados por la población, para controlar el orden público o una muy posible sublevación de la población judía que había dado muestras históricas de su tendencia a la revuelta por cuestiones religioso-políticas. Un gobernador odiado por su cargo y por su persona, que ya ha dado muestra de sus ocurrencias y de la capacidad que tenía de soliviantar gratuitamente a sus gobernados, al que los judíos no podrán perdonar jamás que haya insultado su más sagrado lugar plantando las imágenes de otro dios frente al suyo único, que haya echado mano de la caja sagrada del Templo para una traída de aguas y que les haya vapuleado hasta la muerte cuando han reclamado respeto para su creencias. Unos acusadores que se quedan fuera para no quedar impurificados para la Pascua, obligando a un curioso e increíble deambular del prefecto desde la sede de la *iurisdictio*, el tribunal, al exterior y viceversa.

La entrega del reo a Herodes no tiene explicación. Tampoco la tiene la declaración de no encontrar delito de lesa majestad en el reo del gobernador. Ni la flagelación tendría sentido si hubiera sido hecha antes de la *sententia*. Tampoco si se hubiera hecho antes con la finalidad de arrancar un testimonio, puesto que la declaración de culpabilidad ya se había llevado a cabo. Toda la narración de la crucifixión tiene algo de impostación. Parece estar preparada para impresionar y ser cantada por los juglares en los cruceros y en las plazas.

---

a las partes es uno de los remedios procesales más característicos del derecho procesal. HOFFMANN, CH. *Le procès*, 221.

[289] Lo mencionan todos los evangelistas pero es Juan el que más claramente lo refleja, 12,13.

Porque, ciertamente, eso es lo que parece que hacen los evangelistas, pintar un cuadro, describir un *via crucis*, posicionar los actores con detalle en cada punto, quitando aquí y poniendo allá, para mejorar la toma final.

¿Qué sentido tiene arriesgarse a una revuelta colocando el *titulus* de la *sententia* que reza *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*? En una Jerusalén repleta cualquier chispa puede desencadenar un gran fuego. Y aún tomándola como ironía no dejaba de ser una humillación que podía provocar una chispa. Y ese *via crucis* se desplaza lentamente por calles estrechas y abarrotadas hacia la salida de la ciudad. ¿Qué fuerza le acompaña? Según los evangelios cuatro soldados y un centurión. Número a todas luces ridículo. Que sirve, como digo, para que una masa no impida la visión del tema central que es Jesús portando la cruz, aunque lo que portara fuera únicamente el *patibulum*. Con la incongruencia de que un centurión, que recibe su nombre de los cien soldados que comanda, pero que en aquel tiempo no dejaría de estar al frente de menos de 60 soldados, se encuentre a la cabeza de cuatro, que, probablemente, ni tan siquiera eran legionarios. ¿Pero, era arriesgado o no aquello que se estaba llevando a cabo?

Y para terminar el Gólgota. Un escenario imprescindible. Una cruz alta necesaria para que el protagonista destaque, y dos acompañantes que le encuadren y permita decir quiénes podrán salvarse y quienes no. Algo consustancial con la noción judía de la religión y del pecado, de los buenos y los malos. De quienes sabemos uno era de los buenos y otro de los malos, y que el primero se salvará y el segundo se condenará. El inusitado rapto de bondad de los soldados, que previamente se habían mostrado crueles hasta la saciedad y que posteriormente volverán a demostrar su desinterés por la víctima repartiéndose sus vestidos, que dan de beber vino y mirra a los condenados para dormirlos y que sirve, al mismo tiempo, de anuncio de que aquí empieza lo verdaderamente duro. El grito de Jesús recordando que en aquella tierra no se hablaba hebreo sino arameo. Y el incomprensible rápido final para que los asistentes puedan volver limpios a la fiesta.

Y aquí nos asalta de nuevo la pregunta, ¿por qué si los sanedritas sabían que se iban a impurificar si se llegaba al *sabbath* con el cuerpo del reo en la cruz deciden elegir esas fechas para prenderlo y entregarlo a Pilato, teniendo en cuenta, además, que la pena de la crucifixión romana no terminaba con la muerte del condenado en la cruz sino que tenía la pena añadida del no permiso de sepultura para que sirviera de castigo anexo y ejemplo hasta que las carroñeras dejaran blancas las osamentas? ¿Y que, para más complicación, no podían tener en ningún modo seguro, más bien lo contrario teniendo en cuen-

ta como era Pilato, que ese hombre pudiera ser entregado para que recibiera sepultura?

Pero los sanedritas, tienen suerte. Uno de ellos solicita el cuerpo y Pilato se lo concede. ¿Por qué concede eso y no ha concedido, por el contrario, el cambio del texto en el *titulus* a todo el Sanedrín que se lo había pedido? Pero se deben de cumplir las escrituras y Jesús debe resucitar al tercer día.

Si se hace un visionado a vuelo de águila de todo el cuadro que compone el juicio del profeta de Nazaret observaremos que hay algo que falta en esa escena tan bien montada por los relatores. Está el juez, está la acusación, está presente la fuerza pública, el público, el escenario, los amigos, los enemigos, hasta las ovejas... ¿Dónde está la defensa? ¿Por qué no existe un defensor o unos testigos que hablen en favor de Jesús? Nos encontramos con la ausencia más clamorosa de todos los tiempos. Y me niego a creer que de esto sea culpable el juez. No hay mayor ignominia que la de pretender montar un falso juicio. ¿Con qué fin hurtar a la escena la defensa del encausado?

En las consultas que Plinio, desde la provincia de Bitinia donde gobierna, hace a su emperador Trajano, y en las respuestas de éste,[290] se trasluce el cuidado, el escrúpulo, el exquisito intento de mantener las formas procesales. El romano, como más tarde recordaría el jurista alemán Ihering, sabe que en el respeto al procedimiento se halla la base del derecho y de la libertad. Por eso se hace muy difícil comprender por qué falta esa mínima y fundamental garantía procesal. Las miradas se vuelven, como es lógico, hacia el director y hacia el guionista, hacia los que montan la escena. La palabra de Jesús, que para cuando se lleva a cabo la difusión de la vida, pasión y muerte del maestro, se hallaría ya perseguida se debe de difundir al mismo tiempo que se difunde su doctrina y su filosofía. Esa filosofía nos habla de caridad, de resignación, de alcanzar un premio en el más allá que otros no van a lograr, de oponer la entrega, que se sabe premiada, a la defensa violenta.

Jesús ha advertido a sus seguidores, a sus apóstoles, antes de que se produzca su prendimiento en el monte de los Olivos que todo está escrito y que no deben llevar a cabo una defensa violenta de su persona. El mensaje de amor universal no casa bien con la violencia, aunque fuera en legítima defensa. Cuando uno de sus discípulos desenvaina la espada y la utiliza, Jesús se la hace envainar y cura al esclavo herido. Creo que el tiempo en que se están escribiendo los evangelios nos dice mucho del montaje de la escena. Por eso

[290] Plinio el Joven, *Epist*. 10,96 y 97.

es tan importante conocer, entre otras cosas, la fecha exacta de su redacción. Si, como se sospecha, la redacción de los primeros evangelios se remonta a los años sesenta del primer siglo –me refiero a la redacción del corpus evangélico, no a los escritos o fuentes originarias que le sirvieran de base– nos encontraríamos en plena época de persecución de los cristianos por los romanos, habiendo padecido ya la de los judíos anteriormente.[291] El mensaje que hay que transmitir es el modelo de Jesús. Un modelo que no se defiende, que se entrega. Y esta imagen queda mucho más contrastada quitando de la escena la figura de la defensa.

7. BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía en torno a esta materia sea probablemente inabarcable. Esta es una sucinta expresión de algunas de las monografías más significativas.

AMARELLI, F.-LUCREZI, F. *Il Processo contro Gesù*, Nápoles, 1999.

BLINZLER, J. *Der Prozess Jesu*, Regensburg, 1951 = *El proceso de Jesús*, Barcelona, 1959.

BOVER, J Mª-O'CALLAGHAN, J. *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, 1977.

CANTARELLA, E. *Los suplicios capitales de Grecia y Roma*, Madrid, 1966.

DE CHURRUCA, J. *Cristianismo y mundo romano*, Bilbao 1998 y Madrid, 2009.

HOFFMANN, CH. *Le procès de N. S. Jésus-Christ devant le Sanhédrin et Ponce-Pilate*, París, 1886.

IMBERT, J. *Le procès de Jésus*, París, 1999.

KIRNER, G. O. *Strafgewalt und Provinzialherrschaft. Eine Untersuchung zur Strafgewaltspraxis der römischen Statthalter in Judäa (6-66 n. Chr.)*, Berlín, 2004.

LEGASSE, S. *El proceso de Jesús*, Bilbao, 1995.

[291] En época de Claudio ya se produce una persecución contra los cristianos, que continuará con Nerón, y, posteriormente, con Domiciano. Pero hay que tener en cuenta que esta persecución había tenido su preludio en las persecuciones de los propios judíos contra los cristianos, como corroboran la lapidación de Esteban y el papel de Pablo como inquisidor y la de otros como él propio Pablo posteriormente. Suetonio, *Claud.* 25,4; Actas Apóstoles, 6-7.

NARDI, *Il processo di Gesù re dei giudei*, Fasano di Puglia, 1966.

REGNAULT, H. *Une province procuratorienne au début de l'Empire romain. Le procès de Jésus-Christ*, París, 1909.

RENAN, E. *Histoire du peuple d'Israel*, París, 1893.

RIBAS, J. M. *El proceso de Jesús de Nazaret*, Granada, 2004.

SANTALUCIA, B. *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Milán, 1998.

SCHÜRER, E. *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesú Cristo*, Brescia, 1985.

SHERWIN-WHITE, A. N. *Roman society and Roman law in the New Testament*, Oxford, 1963.

VALPUESTA, M. *Jesús de Nazaret frente al derecho*, Granada, 2011.

La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo[1]

Carles Buenacasa Pérez

Profesor Agregado de la Universidad de Barcelona
Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)

1. PLANTEAMIENTO DEL DEBATE HISTORIOGRÁFICO EN TORNO A LA *QUAESTIO CONSTANTINIANA*

La Iglesia Ortodoxa cuenta con el emperador Constantino entre sus santos, pero en Occidente se le considera desde una perspectiva bien diferente. Sirva de ejemplo la *Divina Commedia*, en donde Dante sitúa a este emperador en los infiernos, en el octavo nivel, entre los simoníacos. Podemos imaginar que el motivo para tan severo juicio fue su política religiosa a favor del cristianismo, pues según la mayor parte de los historiadores de todas las épocas, Constantino se convirtió a esta religión el 27 de octubre de 312, el día previo a la batalla del Puente Milvio contra el pagano Majencio.

Sin lugar a dudas, la supuesta adhesión al cristianismo de Constantino ha sido –y continúa siendo– uno de los aspectos de su reinado que más ha atraído la atención de la historiografía, hasta el punto de convertir este asunto en el objeto de una apasionada polémica –francamente difícil de clarificar– que se ha denominado *quaestio Constantiniana*. Y es que la conversión de Constantino no fue un acto con una trascendencia y alcance

[1] Este estudio se encuadra en la línea de investigación del *Grup de Recerques en Antiguitat Tardana (GRAT)*, Grup de Recerca de Qualitat de la Generalitat de Catalunya, n° 2009SGR1255 (dirección web: http://www.ub.es/grat/grat01.htm), y se ha realizado gracias a la concesión del proyecto de investigación HAR2010-15183, subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

personal sino que, de alguna manera, condicionó la evolución posterior del Imperio romano.

En su libro *Constantine and the conversion of Europe* (1948), A.H.M. Jones iniciaba el capítulo dedicado a la conversión de Constantino con una afirmación que, a nuestro parecer, resulta demasiado categórica: «que Constantino, en el 312, ya se había convertido de algún modo al cristianismo es una cuestión que no ofrece la más mínima duda. Sin embargo, a partir de este punto impera el desacuerdo»[2]. A mi manera de ver, queda fuera de toda duda el hecho de que este emperador fue favorable al cristianismo. No obstante, lo que sí puede discutirse es si Constantino se convirtió de manera sincera a la religión cristiana o si tan sólo existió un interés de estadista en su aproximación a los obispos. Además, aparejado a este interrogante se halla otra incógnita igualmente importante: precisar en qué momento exactamente tuvo lugar su adhesión a la fe cristiana, en el caso de que ésta realmente se produjera, pues la única información absolutamente indiscutible a este tenor es que Constantino recibió el bautismo *in limine mortis*[3] (mayo del 337).

Hoy en día, quienes defienden su conversión en el 312 ponen en conexión sus primeros contactos con la fe cristiana con su período de gobierno en la *Gallia* o, incluso, algún tiempo antes, sobre todo, aduciendo que ya su padre, Constancio Cloro, era simpatizante del cristianismo. Así, Timothy David Barnes, en un intento por demostrar la gran antigüedad de la adhesión de Constantino hacia el cristianismo, la data en el 298, cuando Constantino –tras participar en la captura de Ctesifonte por Galerio– manifestó su deseo de visitar Babilonia –según este investigador, motivado por las reminiscencias bíblicas de la ciudad–[4]. Ahora bien, en nuestra opinión, podrían ser muchos otros los motivos para este viaje: quizás le alentara más la curiosidad por contemplar de cerca la ciudad desde la que Alejandro había pretendido regir su fabuloso Imperio.

En el fondo, los problemas que plantea la *quaestio Constantiniana* derivan de la calidad de las fuentes con las que contamos, algunas de las cuales fueron concebidas desde una perspectiva hagiográfica y con una clara intención de heroizar al personaje. A medida que pasaban los siglos, la leyenda cristiana en torno a Constantino se fue configurando en base a una serie de elementos que constituyeron la tradición dominante de la historiografía cristiana, especialmen-

---

[2] A. H. M. Jones, 1948, p. 73.

[3] Jerónimo es el único autor que menciona todos los detalles del bautismo arriano por Eusebio de Nicomedia: Hieron., *Chron*., a. 337.

[4] T.D. Barnes, 1985, p. 371-391; Id., 2011, pp. 46-60.

te en Oriente: la condición de meretriz de Helena, el apoyo de Constantino a los cristianos desde su temprana juventud, su bautismo por Eusebio de Nicomedia, varias anécdotas en torno a la visión de Helena que condujo al descubrimiento de la Vera Cruz y a su devoción hacia las reliquias procedentes de esta última. Las líneas principales de este relato fueron apuntadas por Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini*, y de ellas se hicieron eco historiadores posteriores, desde el siglo V (Sócrates y Sozómenos) hasta como mínimo el s. IX (Teófanes).

En Occidente, la mitificación legendaria de Constantino aún fue más acusada y su retrato quedó totalmente desvirtuado como consecuencia del papel asignado al emperador en los *Actus Sylvestri*, un relato hagiográfico de inicios del s. V. Según esta fuente, el monarca, víctima de la lepra[5], habría sido sanado gracias al bautismo que, en el año 312 o 313, le habría impartido el obispo romano Silvestre –quien, sin embargo, no accede al solio pontificio hasta el 314–. Este extraño relato tuvo una larga perduración, siendo retomado por el *Liber pontificalis* y, al parecer, también por el historiador bizantino del siglo VI, Juan Malalas. E, incluso, en 1588, el pontífice romano Sixto V hizo erigir un obelisco, ante San Juan de Letrán, en cuya base se conmemoraba el bautismo del emperador en esa misma basílica.

Fue asimismo en base al relato de los *Actus Sylvestri* que se justificó la famosa *Donatio Constantini*. El agradecimiento del soberano por su curación habría sido tal que no habría dudado en ceder al obispo romano la jurisdicción sobre Roma, Italia y el resto de Occidente en general. La trascendencia de ese documento fue utilizada por el papado para respaldar su política imperialista hasta que, en el siglo XV, Lorenzo Valla (1407-1457) sometió el texto a un riguroso análisis filológico y demostró que el documento databa, en realidad, de los siglos VIII o IX.

2. CONSTANCIO CLORO, ¿UN EMPERADOR CRISTIANO?

Existe un cierto consenso sobre el hecho de que, durante su juventud, Constantino asumió las creencias religiosas y las actitudes personales de su

[5] La idea de un emperador leproso podría derivar de Lucifer de Cagliari (*De regibus apostaticis*, 8) donde se compara a los arrianos con leprosos. En los círculos cultos de Occidente, el recuerdo del bautizo arriano de Constantino debió derivar en su conversión en leproso. De hecho, para muchos autores de los siglos VI-VII cualquier herejía era vista como una lepra (*lepra haeresis*).

padre. Por lo que sabemos, Constancio Cloro era un pagano moderado, seguidor del culto solar –tal como lo había organizado Aureliano–, aunque, al entrar a formar parte del régimen tetrárquico –en calidad de *Caesar*–, se había visto obligado a vincularse plenamente al sistema religioso de la Tetrarquía, y, por ende, a convertirse en un *Herculius*.

Cuando Diocleciano decretó la persecución de los cristianos, en el 303, Constancio Cloro se mostró clemente hacia ellos –quizás por las similitudes que existían entre el culto solar y el monoteísmo cristiano–, y tan sólo aplicó el edicto que ordenaba la destrucción de los edificios y la confiscación de las Escrituras[6]. Resulta significativo que, entonces, algunos obispos hispanos buscaran refugio en la corte de Tréveris: entre estos fugitivos estaba Osio de Córdoba, quien, con el paso del tiempo, se haría acreedor de la confianza de Constantino, a quien probablemente iniciaría en los misterios del credo cristiano.

El padre de Constantino, pues, nunca dio muestras de ser cristiano –aunque tomara medidas que beneficiaran a los adeptos de esta religión–, pero existen pruebas de que miembros de la familia imperial próximos a Constantino sí lo fueron, tales como Helena, su madre; sus hermanastras, Constancia y Anastasia; y su hermanastro Julio Constancio –el padre de Juliano–[7]. Por lo que se refiere a las hermanastras de Constantino, la primera (Constancia) tomó partido por Arrio y sus seguidores[8] y la otra (Anastasia) parece haber sido la fundadora de la basílica romana que lleva su nombre.

Además, Constantino dio una educación cristiana a sus propios hijos, tanto a Crispo como a los hijos de Fausta –sus herederos–, pues, llamó –a Tréveris– a Lactancio, para que fuera el tutor de Crispo[9]. Tampoco puede soslayarse el hecho de que fueran enterrados en basílicas cristianas el emperador, su madre, sus hermanas, sus hijas y, por lo menos, uno de sus hijos –Constancio II–. Muchos de sus yernos y nueras fueron igualmente cristianos.

---

[6] Lact., *De mort. persec*., 15, 7.

[7] El silencio de Juliano sobre este punto en la descripción de su padre es casi un testimonio irrefutable de que aquél era cristiano –al igual que la madre del Apóstata, Basilina–: Iul., *Ep. ad Ath*., 270; Id., *Ep*., 20.

[8] Socr., *Hist. eccl*., 1, 25; Soz., *Hist. eccl*., 2, 27; 3, 19, 3; Philost., *Hist. eccl*., 1. 9; Theod. Cyr., *HE*, 2, 3; Hieron., *Ep*., 133.

[9] Hieron., *De uir. ill*., 80.

3. EL TESTIMONIO DE LOS AUTORES CRISTIANOS: LACTANCIO Y EUSEBIO DE CESAREA

Según Lactancio y Eusebio, la conversión de Constantino se produjo como consecuencia de la batalla del Puente Milvio, que enfrentó a este emperador con el usurpador Majencio el 28 de octubre de 312 ante las puertas de Roma como consecuencia de una serie de revelaciones que se producen el día antes (27 de octubre). Este suceso que, por él mismo, no habría pasado de ser uno más de los muchos episodios en la lucha entre los tetrarcas por conseguir el dominio universal, se convirtió de pronto en uno de los acontecimientos inevitablemente destinados a marcar toda una época.

La historiografía cristiana lo aprovechó para plantear esta victoria como el episodio culminante de una guerra de religión entre un Constantino inspirado por el verdadero Dios y Majencio, el valedor de las divinidades paganas. Como bien reconoció Arnaldo Momigliano, la propaganda cristiana supo sacar mucho partido de ello: «el 28 de octubre del 312, los cristianos se encontraron, de repente y de improviso, victoriosos. La victoria fue un milagro –aunque hubo diferentes opiniones sobre la naturaleza del signo otorgado a Constantino–. Los ganadores se hicieron conscientes de su victoria con un repentino sentimiento de venganza y resentimiento. Una voz estridente de odio implacable, el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, anunció al mundo la victoria del Puente Milvio [...] más sobrio, pero no menos implacable, Eusebio describe la venganza divina contra los que habían perseguido a la Iglesia»[10].

Efectivamente, la descripción más antigua de esta batalla es la proporcionada por Lactancio y fue escrita de manera casi contemporánea a los hechos que narra, pues su obra –el ya citado *De mortibus persecutorum*– fue redactada en el 314/315[11].

A partir de las correcciones al texto latino realizadas por Henri-Irenée Marrou –y recogidas por el Prof. Teja en su traducción de esta obra, aparecida en la colección Gredos–[12], Lactancio expone que Constantino fue advertido en sueños para que hiciera grabar en sus escudos la cruz monogramática, es decir, una cruz que en su extremidad superior se curvaba en un círculo –por lo que parece, un símbolo recuerda, aunque con bastante distancia, a la *ankh* egipcia–.

---

[10] A. Momigliano, 1989.
[11] Lact., *De mort. persec.*, 44, 5-6.
[12] R. Teja, 1982, p. 190, n. 417.

Para muchos, la credibilidad del testimonio de Lactancio se desprende, principalmente, de una doble consideración. En primer lugar, que su descripción fue redactada muy poco después de los hechos narrados, por lo que casi no hubo tiempo para alterarlos o reelaborarlos. En segundo lugar, de que este retórico fue tutor de Crispo –el primogénito de Constantino– en la corte imperial de Tréveris, con lo cual conocería perfectamente la versión oficial que circulaba acerca de cómo se había obtenido la victoria. En mi opinión, Lactancio refiere, en sustancia, la versión que Constantino debió difundir inmediatamente después de obtener su victoria con el objetivo de magnificarla. El sueño premonitorio es plausible y un soberano supersticioso y ansioso en vísperas de un combate decisivo se habría aferrado con todas sus fuerzas al valor mágico de un símbolo que habría creído ver en un sueño y que se le prometía como talismán[13]. Ahora bien, tampoco debería descartarse la posibilidad de que Lactancio, aún respetando la esencia de la versión oficial (el sueño y el signo) podría haber alterado, en su condición de cristiano, tanto el nombre de la divinidad aparecida como la naturaleza del signo. En este sentido, no hay que olvidar que este mismo autor afirma la aparición de un ángel ante Licinio en vísperas de su batalla contra Maximino Daya que le proporciona una oración cristiana que, al ser rezada por los soldados, les reporta la victoria[14]. También en este caso podemos presuponer que Lactancio se dedica a difundir las líneas esenciales de la versión oficial difundida por la propaganda de Licinio pero retocada con matices «cristianizantes» que no serían responsabilidad del monarca, pues la condición pagana de éste queda fuera de toda sospecha.

Además, el recurso a los sueños formaba parte de la más ancestral tradición romana –desde Eneas hasta Sila, pasando por Escipión el Africano–, y era una manera de legitimar el ejercicio del poder. Con anterioridad a Constantino, ya otros emperadores –como Augusto, Vespasiano, Adriano, Marco Aurelio o Septimio Severo– afirmaron haber tenido sueños que les vaticinaban la victoria y que ellos presentaron como una prueba divina de su legitimidad[15]. Igualmente, en la *Vita Aureliani* de la *Historia Augusta* se ofrece un relato muy parecido, en esencia, al de Lactancio según el cual el Sol se apare-

[13] Aquella noche, Constantino era muy consciente del hecho que la derrota ante Majencio frustraría sus aspiraciones políticas en Occidente, pues, en mi opinión, tal como subrayara en su día Aurelio Víctor, Constantino estaba animado por un poderoso deseo de reinar (Aur. Vict., *Lib. de Caesar*., 40, 2).

[14] Lact., *De mort. persec*., 46, 1-6.

[15] Al respecto, *uide* el profundo estudio de G. Weber, 2000.

ce ante Aureliano antes de su batalla contra Zenobia de Palmira para asegurarle su apoyo[16].

El problema reside en interpretar el signo que fue revelado a Constantino en el sueño. Lactancio lo describe en los términos siguientes: «*facit ut iussus transuersa X littera* < I > *summo capite circumflexo, Christum in scutis notat*»[17]. A partir de esta descripción, sería más lógico pensar en la cruz monogramática (es decir, una cruz con una *rho* superpuesta sobre el hasta vertical). Sin embargo, la historiografía cristiana tiende a interpretar ese signo como el *Chrismon* (es decir, la unión de las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego: la *ji* y la *rho*). Este signo no existía antes y haría aquí su primera aparición y, además, no se corresponde con la descripción de Lactancio, para quien el signo se compone de una *ji* y una *iota*[18].

En opinión de algunos autores, el mito de la victoria cristiana de Constantino se asentó pronto a nivel popular. Así se pondría de manifiesto por los *graffiti* descubiertos en las paredes de la antigua basílica de San Pedro del Vaticano que presentan la expresión «*hoc uinci*», los cuales fueron escritos –entre los años 315 y 320, según Margherita Guarducci– por peregrinos en clara alusión al episodio del Puente Milvio. Sin embargo, esta datación ha generado una cierta polémica, puesto que lo que se ha datado es el muro, pero no los *graffiti*, que podrían ser de cualquier época.

Cronológicamente, el otro escritor cristiano contemporáneo de la batalla contra Majencio es Eusebio de Cesarea, autor de tres testimonios sobre este hecho, pero sensiblemente diferentes entre sí: la *Historia ecclesiastica*, el *Triakontetairikós* y la *Vita Constantini*. El relato más antiguo es el que corresponde a la *Historia eclesiástica*, escrita hacia el 315. En aquel entonces Eusebio aún no tenía noticia de la visión del emperador, y la victoria contra Majencio se atribuye, simplemente, a las *preces* de Constantino[19]. No obstante, con la clara voluntad de subrayar el carácter cristiano tanto de la victoria como

---

[16] *Historia Augusta*, "Vita Aurel.", 25, 4-5. Ahora bien, este testimonio presenta un serio problema cronológico, pues la *Historia Augusta* es de época teodosiana y, por lo tanto, no podríamos presentarlo como fuente de inspiración para el relato de Lactancio sobre la victoria del Puente Milvio. Con todo, es posible que ya desde el siglo III circulara una versión antigua de este episodio por todos conocida y que, por tan popular, fue recogida y puesta por escrito en la *Historia Augusta* un siglo más tarde.

[17] Lact., *De mort. persec.*, 46, 6.

[18] *Ibid*.

[19] Eus. Caes., *Hist. eccl.*, 9, 9, 1-3.

del vencedor, este obispo proporciona una descripción de la batalla inspirada en el relato de la travesía del Mar Rojo por los judíos fugitivos de Egipto[20].

Esta versión se explicaría, perfectamente, por el hecho de que Oriente estaba entonces en manos de Maximino Daya –y, posteriormente, en las de Licinio– y, en consecuencia, la versión constantiniana de la victoria aún no habría alcanzado gran difusión en la *pars Orientis*. Este estado de cosas cambiaría a partir del 324, cuando, una vez derrotado Licinio, Constantino, ya único emperador, entra en contacto con Eusebio de Cesarea. Así, la versión oficial ya fue recogida, de manera sucinta, en el *Triakontetairikós*, el discurso conmemorativo de los treinta años de reinado que pronunció este obispo ante el emperador en el 336 y, de manera más prolija, en la *Vita Constantini*, obra que vio la luz en torno al año 337, poco después de morir Constantino.

Es en el *Triakontetairikós*, en el penúltimo año de reinado de este monarca, en donde Eusebio comienza a desarrollar una versión de la batalla del Puente Milvio con unas pocas connotaciones cristianas y, puesto que el discurso fue leído ante el monarca, debemos presuponer que a éste no debía desagradarle la idea. Ahora bien, en este texto no hay ninguna descripción del signo, sólo la mención de que se trata de un «signo de salud» que ha sido enarbolado contra sus enemigos como un «trofeo de victoria» y que ha reportado la derrota de los enemigos[21].

La versión más completa –y cristiana– ofrecida por Eusebio tanto de la batalla como del signo de la victoria se halla en la *Vita Constantini* que, no obstante, se publica poco después de la muerte del emperador, es decir, cuando el principal protagonista no estaba en condiciones de contradecir a su biógrafo y, en cambio, reinaba ya un cristianísimo emperador: Constancio II. Así, según este relato, los prodigios que pronosticaron la victoria acontecieron en dos momentos muy próximos entre sí[22]. Primero, una visión a plena luz en la que se apareció un trofeo en forma de cruz, superpuesto al Sol, acompañado de la leyenda «*en toúto níka* [= *in hoc uinces*]». A continuación, esa misma noche, Cristo se le apareció en sueños y le ordenó que hiciera un signo como el que había visto en el cielo que resulta claramente identificable como un

[20] *Ex*., 6, 14. Así pues, Moisés, que reza a Dios y obtiene el favor divino, es Constantino. El faraón que se ahoga en el Mar Rojo con todos sus soldados es Majencio. Y el Mar Rojo es el Tíber.

[21] Eus. Caes., *Triakont*., 7, 21.

[22] Id., *Vita Const*., 1, 28-31.

Chrismon[23]. Eusebio también indica que Constantino lo puso en el *labarum*, esto es, en el estandarte imperial, prolijamente descrito por el obispo[24].

Según afirma el obispo-biógrafo, este relato de la batalla estaba legitimado por Constantino mismo, quien se lo había ratificado bajo juramento. Ramsay MacMullen acepta esta afirmación eusebiana y entiende que Constantino tenía la íntima convicción de que él había sido escogido como el instrumento de una misión divina[25]. Según el estudioso anglosajón, al final de su vida, el emperador habría revisado –y reinterpretado– los hechos de su reinado en clave religiosa. Y, puesto que la batalla del Puente Milvio iniciaba su ascenso meteórico hacia el dominio universal, Constantino habría creído que había sido entonces cuando se evidenció la protección del Dios de los cristianos, de ahí que ponga mucho interés en que la posteridad tenga un recuerdo adecuadamente reelaborado –y magnificado– de aquel glorioso instante.

A pesar de ser la más tardía, es esta versión de la victoria constantiniana la que pronto adquirió categoría de oficialidad en el Imperio romano-cristiano, aunque no de manera inmediata. En realidad, tras Eusebio, los autores cristianos guardan un prudente silencio sobre las circunstancias de la conversión de Constantino, a mi manera de ver, por una cuestión psicológica. Para los escritores occidentales de la segunda mitad del siglo IV e inicios del siglo V, tales como Ambrosio de Milán, Prudencio, Orosio o Agustín[26], como panegiristas del Imperio cristiano que eran, la visión de Constantino en el 312 y su elección como instrumento divino era incompatible con su posterior evolución hacia el arrianismo. Era preciso que transcurriera algún tiempo y se tomara distancia con los hechos de su reinado para que Occidente se reconciliara con este emperador. El responsable de la conciliación fue Rufino de Aquileya quien, a inicios del s. V, al traducir al latín la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, se atrevió a desarrollar un relato propio –bastante libre respecto al texto original–, en el cual adornó la visión a plena luz del día con detalles de cosecha propia, como el hecho de que Constantino se santigüe en cuanto contempla la aparición del signo celestial o que sean dos ángeles quienes porten la leyenda «*in hoc uinces*»[27].

---

[23] Eus. Caes., *Vita Const*., 1, 31.

[24] *Ibid*.

[25] R. MacMullen, 1969.

[26] Así, Orosio, a la hora de referirse a Constantino, lo califica de «*Christianus princeps*», pero sin dar detalles sobre el episodio de su conversión: Oros., *Hist. adu. pagan*., 3, 13, 2.

[27] Rufinus, *Hist. eccl*., 9, 9.

En Oriente, sólo Gelasio de Cesarea, a finales del siglo IV (*ca*. 395), se hizo eco del relato eusebiano y, después de él, este texto ya fue retomado por los historiadores eclesiásticos de la primera mitad del siglo V, principalmente, Sócrates y Sozómenos. Por su parte, Teodoreto de Ciro prefirió dar inicio a su *Historia ecclesiastica* tras la victoria final de Constantino sobre Licinio en el 324.

4. LA VERSIÓN PAGANA DE LA CONVERSIÓN: JULIANO, LIBANIO, EUNAPIO Y ZÓSIMO

Si uno aceptara sin crítica alguna los testimonios que acabamos de presentar, Constantino se habría convertido al cristianismo en el 312 como consecuencia de una visión, pero debe tenerse en cuenta que son sólo los autores cristianos los únicos que presentan esta versión de los hechos. Los escritores paganos, que tampoco dudaron de la conversión de este emperador a la religión cristiana, jamás mencionan la visión antes de la batalla del Puente Milvio y justifican la adhesión al cristianismo por otros medios y motivos.

El primer autor pagano que dio su versión sobre este tema fue su sobrino Juliano (más conocido como «el Apóstata»). Fue él quien ofreció una justificación difamatoria de este hecho al explicarlo como consecuencia de conveniencias políticas y de la facilidad con que los obispos cristianos le concedieron el perdón por los crímenes cometidos contra sus propios familiares a lo largo de su reinado[28]. El testimonio de otro autor pagano del siglo IV, Libanio, se inserta en esta misma línea y justifica la conversión de Constantino por la utilidad política que le reportó[29].

Ahora bien, ni Juliano ni Libanio nos ilustran sobre la versión que tenían los paganos de lo acontecido en el 312. La descripción pagana de la batalla del Puente Milvio nos la ofrece Zósimo, autor de inicios del siglo VI, que, en su *Historia noua*, se limita a reproducir el testimonio de Eunapio de Sardes, escritor de inicios del siglo V, responsable de una historia tan profundamente anticristiana que, según Focio, tuvo que reeditarse en una forma menos ofensiva. Según Eunapio, antes de la batalla del Puente Milvio, Constantino habría

[28] Iul., *De Caesar*., 38, 336a-b.
[29] Lib., *Orat*., 30 (*Pro templis*), 6.

observado el vuelo de búhos sobre los muros de Roma y este signo habría sido interpretado como de mal augurio para Majencio[30].

Más adelante, en la *Historia noua*, Zósimo desarrolló su propia versión respecto a los motivos de la conversión de Constantino, poniéndolos en relación con los trágicos sucesos acaecidos en Roma durante el año 326[31]. Aunque la información existente en este sentido es escasa, al parecer, la emperatriz, Fausta, acusó a Crispo de tener relaciones ilícitas con ella y obligó a Constantino a dar muerte a su primogénito. Poco después, el emperador condenó también a la pena capital a su esposa acusadora y, siempre según la interpretación pagana de Zósimo, lleno de remordimientos por sus actos, Constantino se habría hecho adepto de la única religión que le había prometido la remisión de sus pecados: el cristianismo.

A pesar de que esta «conversión» de Constantino no pueda ponerse en relación con una fecha tan tardía –pues, antes del 326, Constantino ya ha dado pruebas de aproximación al cristianismo convocando y presidiendo el concilio de Nicea–, es posible que el relato de Eunapio-Zósimo contenga un poso de verdad, habida cuenta de que, tras estos dramáticos acontecimientos, tanto Constantino como Helena se entregaron, con incrementado fervor, a las obras evergéticas y de caridad. La gran iglesia doble de Tréveris fue construida en esa época, y también fue entonces cuando Helena emprendió su viaje a Tierra Santa, donde se dedicó a subvencionar basílicas en los principales escenarios del Antiguo y Nuevo Testamento[32]. Desde esta perspectiva, el providencial descubrimiento de la Vera Cruz[33] adquiere un claro valor redentor para Helena y su hijo, pues evidenciaba que la divinidad no les había retirado su favor.

5. LA APORTACIÓN DE LOS PANEGÍRICOS Y DE LA NUMISMÁTICA

De cuanto se ha expuesto acerca de los relatos cristianos y paganos, llegamos a la conclusión de que ambas versiones están viciadas por intereses partidistas. Afortunadamente, para contrastar tales narraciones, se cuen-

---

[30] Zos., *Hist. noua*, 2, 16, 2.

[31] Id., *Hist. noua*, 2, 29, 1-5.

[32] Eus. Caes., *Vita Const.*, 3, 42-45; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 17; Soz., *Hist. eccl.*, 2, 1-2; Theod. Cyr., *Hist. eccl.*, 1, 18.

[33] Ambr. Mediol., *De obitu Theod.*, 43.

ta con otros documentos que pueden aportar un poco más de luz al debate. Se trata de los panegíricos imperiales y de la numismática constantiniana, dos medios por los que se vehiculaba la propaganda imperial. Según parece desprenderse de estos testimonios, Constantino inicialmente sería un adepto al culto solar –tradicional en su familia–, pasando después a asumir los postulados religiosos tetrárquicos que hacían de él un *Herculius*. Más adelante, una vez rotas todas sus relaciones con los tetrarcas –y convertido en el verdugo de la Tetrarquía–, habría vuelto a sus convicciones solares, aunque éstas bien pronto serían insertadas en un culto más amplio, de carácter sincrético (el *summus deus*).

El Panegírico VII (6) (año 310)

Hércules desaparece de la propaganda constantiniana en el 310, a causa del enfrentamiento directo entre Constantino y Maximiano, el padre de Fausta, la esposa de Constantino. La ruptura entre ambos monarcas se produjo cuando aquél marchó a la frontera renana para responder a los ataques de los francos, dejando a su suegro el control del Sur de la *Gallia*. Maximiano aprovechó la ocasión para retomar, de nuevo, la púrpura, sirviéndose, al parecer, de la estratagema de difundir un rumor afirmando la muerte de su yerno. Constantino puso fin a las veleidades soberanistas del antiguo tetrarca sitiándole en Marsella –en donde quizás se le conminó al suicidio–[34]. Tras este episodio, Constantino rompe, ya definitivamente, con la política religiosa de la Tetrarquía y evidencia, públicamente, sus preferencias por el culto solar.

El *Panegírico VII (6)*, pronunciado en Tréveris a principios de agosto del 310 –justo después de la muerte de Maximiano y de una campaña victoriosa en el Rin–, brinda a Constantino la oportunidad de exponer un nuevo concepto de legitimidad, fundamentado en los vínculos dinásticos. En este discurso no existe ninguna referencia a Maximiano, ni a Hércules. En cambio, Constantino se preocupa por destacar la relación genealógica que le une con su padre, Constancio Cloro, quien, después de haber sido emperador en su vida terrena, es descrito como un dios en el cielo, donde ha sido recibido por Júpiter y goza de la luz eterna. Al mismo tiempo, Constantino confecciona una genealogía ilustre para prestigiar a su familia, a la cual entronca con la del

[34] Eutrop., *Breu*., 10, 2, 3.

fundador de la dinastía de los ilirios, Claudio II el Gótico (268-270), quien es presentado como el abuelo de Constantino[35].

Además, el *Panegírico VII (6)* también divulga un acontecimiento de orden sobrenatural en el que se vio envuelto Constantino cuando regresaba de dar muerte a Maximiano en la Provenza. Durante su visita a un famoso templo de Apolo-Granno en Grand –actualmente, Vosges, cerca de Neufchâtel–[36], el dios se le apareció acompañado por una Victoria que portaba coronas de laurel, las cuales, sumadas una a una, le vaticinaron un largo y próspero reinado de treinta años[37]. Esta revelación sirvió para exonerar a Constantino de toda culpa por la muerte del antiguo tetrarca, pues el Sol legitimaba su proceder como un acto de justicia, y le otorgaba su incondicional protección. El panegirista intenta proporcionar credibilidad al relato asegurando que su información al respecto procede del mismo emperador, quien así se lo había manifestado. Este dato no es cuestión baladí, pues, como ya se ha hecho notar, Eusebio –bastante tiempo después– proporcionará una indicación similar para otorgar veracidad a los detalles con que adorna su narración de la *Vita Constantini*[38].

De esta manera, Constantino ha substituido a Hércules por el Sol en una operación que tiene claros objetivos propagandísticos. Como bien ha destacado la Prof.ª Victoria Escribano, por un lado, el *Panegírico* VI anticipa –ya en el 310– las ambiciones de la monarquía universal que, poco después, se ponen en conexión con la batalla del Puente Milvio, pero, además, la publicidad de su devoción solar permite al monarca asimilarse con Aureliano, el emperador que había culminado la reunificación del Imperio durante la crisis del siglo III[39].

---

[35] De esta manera, Constantino reivindica su propia legitimidad al trono no por su elección como *Caesar* por sus soldados en *Eburacum*, sino porque le asistía un derecho legítimo hereditario en base a su pretendida descendencia del emperador Claudio II (268-270); cf.: Anonymus Valesianus, *De origo Constantini imperatoris*, 1, 1 y 2, 2. Igualmente, Juliano el Apóstata también señalaba a Claudio II como el ancestro de su dinastía: Iul., *Orat*., 3 (2), 51c; Id., *De Caesar*., 38, 336b.

[36] Aunque la identificación geográfica de este templo está muy discutida, parece existir un consenso mayoritario en aceptar la identificación con Vosges que en su día propusiera C. Jullian (1926, p. 107, n. 2). Cf., igualmente, J.J. Hatt, 1950, p. 427-436.

[37] *Pan*. VII (6), 6, 21. Debe hacerse notar que en el *Triakontetairikós* (6, 1), Eusebio escribió que «Dios ha concedido a Constantino las coronas tridecennales», sin duda un intento de «cristianizar» este episodio solar de la biografía constantiniana y presentarlo como otro éxito de la divinidad cristiana.

[38] *Vide* n. 24.

[39] M.V. Escribano, 2002, p. 83-94.

Además, en el 313, Constantino hizo acuñar un múltiple de oro que difunde por todo el Imperio la aparición de Apolo ante Constantino[40]. En él el soberano aparece junto al Sol (identificado por su característica corona radiada) y ambos son representados con el mismo rostro y asiendo, cada uno con una mano, un mismo látigo, en clara alusión a su colaboración en la «conducción» conjunta del Imperio. Mediante este mensaje propagandístico, se pretende que los súbditos consideren a Constantino como un émulo del Sol, o, mejor, como su manifestación visible y tangible.

En realidad, para tal identificación, Constantino parece inspirarse en la teología tetrárquica, la cual impulsaba la idea de que los emperadores eran una hipóstasis de Júpiter y de Hércules. Para reforzar su deseada asimilación, Constantino también tomó el apelativo de «*inuictus*», hasta entonces específico del Sol y, por eso, en esa moneda figura la leyenda: «*inuictus Constantinus max*(*imus*) *aug*(*ustus*)». En otras ocasiones, los tipos monetales constantinianos designan al Sol como «*comes*» (*Soli inuicto comiti*), es decir, como «compañero» o «acompañante» del emperador.

Resulta evidente que, mediante la visión en el templo de Apolo y la moneda conmemorativa, Constantino busca consolidar su posición tras la derrota de su candidatura a *Augustus* en la reunión de *Carnuntum* presidida por Diocleciano y, sobre todo, legitimar la eliminación de Maximiano.

El Panegírico IX (12) (año 313): el «summus deus»

Con todo, la religiosidad de Constantino –por lo menos la pública– pronto se decantaría por un culto de carácter sincrético que englobara tanto al dios Sol como a otras divinidades afines. El emperador se decanta, pues, hacia un monoteísmo sincrético, centrado en torno a una divinidad suprema que él entiende como una suma de divinidades ya conocidas –principalmente Apolo, el Sol, Baal y, posiblemente también, el Dios cristiano–. De ahí que esta gran divinidad no tenga ningún nombre concreto y sólo se haga referencia a ella mediante un genérico «*summus deus*».

La religión solar –difundida principalmente entre las clases dirigentes y cultas del Imperio romano– había propiciado la idea de un dios supremo orde-

[40] *RIC*, VI, p. 296, nº 111. Esta misma moneda vuelve a emitirse en el 315: *RIC*, VII, p. 363, nº 32.

nador del universo, del cual el cristianismo había absorbido ciertos aspectos. Uno de los mejores ejemplos gráficos de este proceso es el proporcionado por el mosaico del Cristo-Helios, hallado en la bóveda del mausoleo de los *Iulii* –en la necrópolis ubicada bajo San Pedro del Vaticano–. El culto del *exsuperantissimus* –del superior a todos los dioses– había recogido nociones propias de la fe judía y de la teología cristiana que también eran compartidas por los neoplatónicos. La filosofía de estos últimos postulaba la existencia de una *diuinitas* –de una esencia divina– más poderosa incluso que el mismo dios Sol, el cual era considerado una de las manifestaciones que podía tomar esta máxima divinidad.

La tendencia sincretista del período se hace asimismo patente en el *Panegírico IX (12)*, pronunciado en Tréveris en el 313 para glosar la victoria de Constantino sobre Majencio. Su contenido atribuye un origen divino a la victoria de Constantino[41]. El orador se pregunta «qué dios había aconsejado a Constantino combatir contra Majencio cuando los arúspices le habían indicado que las circunstancias no le eran propicias». Y responde –siguiendo, sin duda, las directrices imperiales– que Constantino tenía una relación secreta con esta divinidad –cuyo nombre no menciona–, la cual tan sólo se le manifestaba a él. Este panegírico concluye con una oración dirigida a esta divinidad superior «que tiene tantos nombres como lenguas existen y de la cual se desconoce su verdadero nombre»[42]. Nótese que esta divinidad –amiga y protectora de Constantino– es presentada como muy superior a las divinidades tradicionales del Imperio.

El denominado «Edicto de Milán» (año 313)

A partir de los testimonios literarios, numismáticos y epigráficos que se han ido presentando y analizando, el denominado «Edicto de Milán» –el documento más relevante asociado, desde siempre, a la «conversión» constantianiana– se nos aparece bajo una perspectiva totalmente nueva y, también, acorde con la tónica general que presenta la política religiosa constantiniana. No olvidemos que este texto es prácticamente contemporáneo de la inscripción del arco que le dedica el Senado en Roma.

Como es sabido, poco después de la batalla del Puente Milvio –durante el mes de febrero del 313–, Constantino y Licinio se reunieron en Milán para

[41] *Pan*., IX (12), 2.
[42] *Pan*., IX (12), 26 (oración final al *summus deus*).

consolidar su alianza mediante el matrimonio de este último con Constancia, una de las hijas de Constancio Cloro. Además, en esta ocasión, ambos emperadores tomaron, de común acuerdo, una serie de medidas en diferentes materias, una de las cuales, referida a la religión, resultaba de conjugar el paganismo de Licinio con las nuevas y pragmáticas concepciones de Constantino. El documento resultante concedía a los cristianos plena libertad para seguir practicando su religión, y prescribía, expresamente, la restitución de los bienes que les habían sido confiscados durante los años de persecución, pero, al mismo tiempo, garantizaba una libertad de culto total en la que todas las religiones tenían cabida y todas contribuían a garantizar la estabilidad del Imperio[43], pues, contrariamente a lo que la historiografía cristiana se ha empeñado en afirmar a los largo de los siglos, el «Edicto de Milán» no hace del cristianismo la única religión del Estado, sino que tan sólo la equipara al rango que ya tenían las otras confesiones del Imperio, con sus mismos privilegios. Aunque resulte evidente el paso de gigante que tal reconocimiento supone para el cristianismo, en el fondo Constantino opta, de nuevo, por una medida calculada y ambigua: así no soliviantaba los ánimos de la mayoría pagana.

Debió ser, precisamente, este carácter ambiguo y conciliador del denominado «Edicto de Milán» el motivo que descartó su inclusión en el *Codex Theodosianus*. Cuando esta compilación legal fue publicada más de un siglo después, en el año 438, los tiempos habían cambiado y el espíritu represivo del libro XVI de esta compilación legal no armonizaba con lo acordado en Milán. Sería ésta la causa de que la línea programática de la política religiosa del Imperio romano en el siglo V se definiera mediante la constitución *cunctos populos* –situada prácticamente al inicio del libro XVI[44]–, una constitución en franca oposición con el talante permisivo adoptado por Constantino y Licinio.

La inscripción del arco de Constantino I (año 315)

El espíritu sincretista de la religiosidad constantiniana también queda reflejado en otro testimonio, monumental, datado en el 315, año en el que Constantino acude a Roma para celebrar sus diez años de gobierno (*decennales*) y su victoria sobre Majencio, y acepta el arco triunfal que le ha dedicado el Senado.

---

[43] *De mort. persec.*, 48, 2-12.
[44] *Cod. Theod.*, 16, 1, 2.

Yuxtapuesto al Palatino, el arco de Constantino estaba destinado a glosar la derrota de Majencio y a ofrecer –tanto mediante su texto como a través de sus imágenes– la versión oficial de la victoria. Algunos de sus paneles eran *spolia* procedentes de otros arcos precedentes –especialmente, los relieves que detallaban las virtudes imperiales–. El monumento –que todavía se mantiene en la actualidad– presenta una inscripción que es reproducida, por igual, en ambos frontales –tanto por lo que respecta a la disposición de las letras como a las particiones de líneas o a las abreviaturas–.

El texto inscrito pone de manifiesto que la liberación de Roma se ha producido por «inspiración de la divinidad» (*instinctu diuinitatis*)[45]. Con todo, a pesar de la neutralidad de la inscripción, el Sol aparece en los relieves que decoran el arco y no hay rastro de ningún signo protector ni de *Chrismon*. En realidad, en el arco de Constantino, los dioses más representados son el Sol y la Victoria, que aparece sobre los estandartes de los soldados, y éstos son representados sin llevar ningún signo grabado en sus escudos o enarbolar el *labarum*.

Incluso admitiendo la posibilidad de que el texto epigráfico hubiera sido redactado por el Senado *motu proprio*, éste necesariamente habría sido sometido a la aprobación imperial antes de ser esculpido, hecho del que cabe concluir que Constantino fue el responsable último de la ambigüedad de la dedicatoria. Llama, además, poderosamente la atención que el Senado –entonces todavía profundamente pagano– no hubiera añadido ningún formulario relativo a los dioses inmortales, lo cual implicaba transgredir la venerada tradición. Esta notable ausencia indicaría, pues, una vez más, que fue el mismo Constantino quien decidió el contenido del mensaje que debía divulgar su arco. Tal actitud vuelve a evidenciar el intervencionismo de este soberano para conseguir que terceras personas (en este caso, el Senado) dieran, a sus actos, la explicación-interpretación que él deseaba en cada momento. Y tampoco en los panegíricos de épocas posteriores se aludirá a la ayuda de la divinidad cristiana para justificar sus victorias. De hecho, en el *Panegírico X (4)*, del año 321, pronunciado en Autún, la victoria sobre Licinio se atribuirá a los refuerzos de ejércitos celestes conducidos por Constancio Cloro[46].

---

[45] *CIL*, vol. VI, nº 1139.

[46] *Pan*. X (4), 14, 1-6. De nuevo, en el *Triakontetairikós* se detecta una voluntad de neutralizar este testimonio pagano cuando Eusebio, por dos veces, evoca la imagen de los ejércitos celestiales que montan guardia en torno a la figura del emperador: Eus. Caes., *Triakont*., 1, 2 y 3, 6.

La indefinición mostrada por el emperador en la inscripción de su arco ha dado pábulo a todo tipo de interpretaciones. Así, por ejemplo, Michael Grant entiende esta inscripción como una fórmula de compromiso, al considerar que Constantino, a pesar de ser entonces ya profundamente cristiano, prefirió no desvelar a las claras su adscripción religiosa hasta que su posición en el Imperio no estuviera más consolidada, objetivo para el cual debía contar tanto con los paganos como con los cristianos[47].

De manera semejante opina Andreas Alföldi[48], para quien tanto el *Panegírico IX (12)* como la inscripción del arco ponen de manifiesto que la conversión de Constantino al cristianismo era ya una realidad en el 315, y que, además, ya era de sobras conocida por sus súbditos, ya fueran paganos o cristianos. Según el investigador alemán, son buena prueba de ello algunas actuaciones que realiza Constantino nada más derrotar a Majencio, entre las cuales cabe mencionar el «edicto de Milán», las cartas enviadas a Anulino[49] y a Ceciliano[50], o la construcción de San Juan de Letrán. Son muchos también quienes intentan sustentar la adhesión cristiana de Constantino ya en ese año 315 aduciendo en su apoyo la famosa moneda de plata acuñada por este emperador en el 315, en la que muchos interpretan una decoración del yelmo de Constantino como un *Chrismon* que, sin embargo, a mi parecer, no es más que un aspa de seis radios de claras connotaciones solares[51].

Sea como fuera, lo que sí resulta totalmente evidente es que Constantino continuará emitiendo «moneda solar» hasta finales del año 324-inicios del 325. Se trata de *solidi* acuñados en Antioquía que llevan la leyenda «*Soli comiti Augusti*». La desaparición de las representaciones y las leyendas solares debe ponerse en relación, pues, con la derrota de Licinio en el 324, y también conllevó el definitivo abandono del título «*inuictus*», substituido por el epíteto «*uictor*», aparentemente más modesto. Aunque, en origen, «*uictor*» era un término neutro, pronto adquirió una semántica cristiana, sobre todo al ser relacionado con la leyenda «*in hoc uinces*» que, según las fuentes cristianas, apareció en el cielo antes de la batalla del Puente Milvio. Ahora, este epíteto

---

[47] M. Grant, 1993.

[48] A. Alföldi, 1948.

[49] Eus. Caes., *His. eccl.*, 10, 5, 15-17; 10, 7, 1-2.

[50] Id., *His. eccl.*, 10, 6, 1-5.

[51] *RIC*, VII, p. 364, nº 36. Andreas Alföldy es uno de los autores que más empeño puso en identificar el aspa como *Chrismon*: A. Alföldy, 1932, p. 9-23; Id., 1939, p. 1-18; Id., 1951, p. 303-311.

formará parte de la titulatura de los emperadores cristianos, como testimonio de su adhesión al cristianismo.

De la misma época data un medallón de plomo procedente de Nantes –datado con posterioridad a la muerte de Fausta– que contiene los bustos de Constantino y Helena, vueltos el uno hacia el otro. Bajo ellos, en el centro, se encuentra el joven Constantino (II) rodeado, a su diestra, por Constancio (II) y, a su siniestra, por Constancia, la hermanastra del soberano. En el campo superior domina el monograma constantiniano, el cual, según Joseph Vogt, simboliza el nuevo sostén religioso de la dinastía.

Constantino todavía dará muestras de su ambigüedad religiosa durante su período de gobierno en solitario, aunque, eso sí, serán más escasas y circunscritas, sobre todo, a la construcción de su nueva capital epónima. Una de ellas se colige de las ceremonias de fundación de Constantinopla –realizadas siguiendo los ancestrales ritos paganos–, otra se desprende del testimonio facilitado por Filostorgio[52], según el cual Constantino se erigió, en su foro constantinopolitano, una estatua como *Neos Helios*, siendo venerada como un ídolo pagano y recibiendo ofrendas de incienso, libaciones y cirios. Sin embargo, se hará bautizar en la fe arriana antes de morir y tomará medidas para su enterramiento en la Iglesia de los Santos Apóstoles, una basílica de planta circular en cuyo centro estaba el sarcófago de pórfido del monarca rodeado por los cenotafios de los doce apóstoles.

De todas maneras –y a pesar de jugar con la ambigüedad–, resulta clara y manifiesta la alianza fraguada entre Constantino y los cristianos, un hecho del cual eran plenamente conscientes sus súbditos. Al respecto, constituye un testimonio realmente esclarecedor la inscripción, datada en el 325, de *Orcistus* –pequeña localidad de la Frigia–, la cual documenta que los ciudadanos de este lugar habían dirigido una petición a Constantino en la que también exponían –sin duda para atraerse el favor imperial– que casi todos ellos eran cristianos[53]. Ahora bien, no debemos olvidar que fue en esa fecha cuando Constantino realizó un acto que mostraba abiertamente su buena voluntad para con los cristianos: presidir y dirigir las sesiones del concilio de Nicea[54]. Sus súbditos debieron tomar buena nota de ello y asumieron que aparentar adhesión a la religión cristiana podía reportarles una benevolente conmiseración.

---

[52] Philost., *Hist. eccl.*, 2, 17.

[53] *CIL*, II, p. 63-68, nº 352 (= *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, vol. VII, p. 69-74, nº 305); sobre este texto *uide*: A. Chastagnol, 1981, p. 381-416.

[54] Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8; Soz., *Hist. eccl.*, 1, 17 y 19; Theod. Cyr., *HE*, 1, 7.

Por último, tampoco podemos dejar de mencionar que en diversos momentos de su reinado Constantino consintió en la creación de un templo para la familia Flavia: primero, al concluir la conquista de África[55] y, de nuevo, años después, en el rescripto de *Hispellum*[56], que, según la datación tradicional, se promulgó en un momento indeterminado de finales de su reinado.

6. BALANCE CONCLUSIVO

En resumen, del atento y prudente examen de la policroma documentación existente –así como de su procedencia– se colige la necesidad de sustituir, en el registro histórico, el término «conversión» por denominaciones como «aproximación» o «alianza». Constantino se «acercaría» al cristianismo –seguramente ya en vida de Constancio Cloro– durante su estancia en la *Gallia*, en buena medida a partir de la presencia de obispos en la corte de Tréveris, y su filocristianismo se habría ido cimentando paulatinamente en el marco de un monoteísmo de carácter sincrético, hasta convertirse en un efectivo «aliado» del cristianismo.

La comunión de intereses entre Constantino y los cristianos resulta particularmente clara a partir del 324 –justo después de su victoria sobre Licinio–, y no dejará de consolidarse durante sus 13 años de reinado en solitario, produciéndose una verdadera fusión de objetivos, destinada a tener un gran futuro.

El estudio de las fuentes históricas permite, dentro de lo posible, aprehender la actitud de Constantino hacia el cristianismo –o, quizás mejor dicho, hacia los cristianos–: es esta política constantiniana la que realmente interesa al historiador, siendo mucho más secundaria la evolución de su religiosidad íntima, a la cual los testimonios prácticamente no permiten acceder, a pesar de haber generado ríos de tinta. En realidad, el hecho de que Constantino fuera o no –o acabara siendo o no– un cristiano convencido resulta irrelevante para una correcta valoración histórica del emperador al que Juliano, según asegura Amiano Marcelino, definió como *nouator turbatorque priscarum legum*[57], definición que, no por amarga, deja de translucir la entidad de gran estadista que poseía Constantino.

---

[55] Aur. Vict., *Lib. de Caesar.*, 40, 28.

[56] *CIL*, vol. XI, nº 5625; sobre este texto, *uide*: J. Gascou, 1967, p. 609-659.

[57] Am. Marc., 21, 10, 8.

Por otro lado, somos conscientes de que la tradición historiográfica sobre este emperador se ha construido sobre la base de que tanto Occidente como Oriente precisaban de un Constantino católico para su epifanía del Imperio cristiano. Si la batalla del Puente Milvio no es vehículo de entrada para un cristianismo que obtiene aquí su primer y aplastante triunfo, preludio de la futura derrota del paganismo en los siglos venideros... Si el edicto de Milán tampoco es el documento que decanta de manera decisiva al Imperio hacia la oficialización del cristianismo como religión única de todos sus habitantes... Entonces, ¿qué otro hecho histórico de los reinados de Constantino II, Constante, Constancio II, Juliano, Joviano, Valentianiano I o Valente puede ser utilizado como inicio de los *Christiana tempora*? Si descartamos a Constantino I como fundador del Imperio cristiano ninguno de sus sucesores cumple el requisito de «instrumento divino» hasta Teodosio I y su edicto de Tesalónica (380), pero, entonces, el cristianismo se impone por un «decretazo» gestado sobre las mesas de los *officia* palatinos, un origen bastante menos noble que una victoria conseguida en el campo de batalla gracias al favor divino y frente a un enemigo ayudado por las ancestrales divinidades romanas que habían convertido a Roma en *caput mundi*.

BIBLIOGRAFÍA

ALFÖLDI, A. (1932), «The helmet of Constantine with the Christian monogram», *Journal of Roman Studies*, 23, p. 9-23.

——— (1939), «*Hoc signo uictor eris*», in *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums, F. J. Dölger dargeboten*, Münster, 1939, p. 1-18.

——— (1948), *The conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford.

——— (1951), «The initials of Christ on the helmet of Constantine», *Studies in roman economic and social history in honor of Allan Chester Johnson*, Princeton, Princeton University Press, 1951, p. 303-311.

BALDINI, A. (2003), «Una confutazione cristiana della versione pagana della conversiones di Costantino: ulteriori considerazioni di storiografia», *Rivista Storica dell'Antichità*, 33, p. 217-241.

BARCELÓ, P.A. (1988), «Die Religionspolitik Kaiser Constantins des Grossen vor der Schlacht an der Milvischen Brücke (312) «, *Hermes*, 116, p. 76-94.

BARNES, T.D. (1981), *Constantine and Eusebius*, Cambridge.

——— (1985), «The conversion of Constantine», *Classical Views*, 5, p. 371-391.

——— (2011), *Constantine. Dinasty, religion and power in the Later Roman Empire*, Chichester-Oxford.

BAYNES, N.H. (1972), *Constantine the Great and the Christian Church*, Londres.

BLEICKEN, J. (1992), *Constantin der Grosse und die Christen*, München.

BONAMENTE, G. (1981), «Eusebio, *Storia ecclesiastica*, IX, 9 e la versione cristiana del trionfo di Costantino nel 312», in: *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma, p. 55-76.

BONAMENTE, G.-FUSCO, F. (edd.) (1992), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo, Macerata, 18-20 Dicembre 1990*, Macerata.

BRETT, E.T. (1983-84), «Early Constantine legends: a study in propaganda», *Byzantine Studies*, 10, p. 52-70.

BRUUN, P. (1958), «The disappearance of Sol from the coins of Constantine», *Arctos*, 2, p. 15-37.

——— (1962), «The Christian signs on the coins of Constantine», *Arctos*, 3, p. 5-35.

CALDERONE, S. (1957), *Costantino e il cattolicesimo*, I, Firenze.

CAMERON, AV. (1983), «*Constantinus Christianus*», *Journal of Roman Studies*, 73, p. 184-190.

CASTELLANOS, S. (2010), *Constantino: crear un emperador*, Madrid.

CHASTAGNOL, A. (1981), «L'inscription constantinienne d'Orcistus», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 93, 1, p. 381-416.

CRISTOFOLI, R. (2005), «Visione e conversione di Costantino», in: ID., *Costantio e l'«Oratio ad sanctorum coetum»*, Napoli, p. 74-87.

DEMANDT, A.-ENGEMNANN, J. (edd.) (2006), *Konstantin der Grosse : Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium vom 10.-15. Oktober 2005 an der Universität Trier*, Trier.

DI MAIO, M.-ZEUGE, J.-ZOTOV, N. (1988), «*Ambiguitas Constantiniana :* the *celeste signum Dei* of Constantine the Great», *Byzantion*, 58, p. 333-360.

DRAKE, H.A. (2000), *Constantine and the bishops: the politics of intolerance*, Baltimore-London.

EDWARDS, M.J. (2003), *Constantine and Christendom*, Liverpool.

EHRHARDT, C. (1980), «Constantinian documents in Gelasius of Cyzicus, *Ecclesiastical History*», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 23, p. 48-57.

ELLIOTT, T.G. (1996), *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton / Bronx.

ESCRIBANO, M.V, (2002), «La primera visión de Constantino (310)», *Codex Aquilarensis*, 18, p. 83-94.

FOWDEN, G. (1994), «The last days of Constantine : oppositional versions and their influence», *Journal of Roman Studies*, 84, p. 146-170.

GASCOU, J. (1967), «Le rescrit d'*Hispellum*», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, 79, p. 609-659.

GIRARDET, K.M. (ed.) (2007), *Kaiser Konstantin der Grosse: historische Leistung und Rezeption in Europa*, Bonn.

GIULIANO, A. (2000), «L'arco di Costantino come documento storico», *Rivista Storica Italiana*, 112, p. 441-474.

GRANT, M. (1993), *Constantine the Great. The man and his times*, New York, 1993.

GRÉGOIRE, H. (1927-28), «L'etymologie de 'labarum'», *Byzantion*, 4, p. 477-482.

——— (1930-31), «La 'conversion' de Constantin», *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 1, p. 231-272.

——— (1939), «La vision de Constantin 'liquidée'», *Byzantion*, 14, p. 341-351.

HALL, L. (1998), «Cicero's *instinctu diuino* and Constantine's *instinctu diuinitatis*: the evidence of the arch of Constantine for the senatorial view of vision of Constantine», *Journal of Early Christian Studies*, 6, p. 647-671.

HATT, J.J. (1950), «La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du *labarum*», *Latomus*, 9, p. 427-436.

JONES, A.H.M. (1948), *Constantine and the conversion of Europe*, New York, 1948.

JULLIAN, C. (1926), *Histoire de la Gaule*, vol. VIII, Paris.

KERESZTES, P. (1981), *Constantine: a great Christian monarch and apostle*, Amsterdam.

KOEP, L. (1958), «Die Konsekrationsmünzen Kaiser Konstantins und ihre religionspolitische Bedeutung», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1, p. 94-104.

LENSKI, N. (2006), *The Cambridge companion to the age of Constantine*, Cambridge.

MACMULLEN, R. (1969), *Constantine*, New York.

MARAVAL, P. (2010), Constantin le Grand: lettres et discours, Paris.

——— (2011), Constantin le Grand, Paris.

MARCONE, A. (2002), *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, Roma / Bari.

MARCOS SÁNCHEZ, M. (2008), «Formas sutiles de incitación a la violencia. La destrucción de los ídolos como expresión de santidad en la hagiografía tardoantigua», *Bandue*, 11, p. 123-159.

MAURICE, J. (1901), «Signes chrétiennes sur les monnaies de Constantin», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, p. 197-201.

MOMIGLIANO, A. (ed.) (1989), *El conflicto religioso entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid.

MOREAU, J. (1953), «Sur la vision de Constantin», *Revue des Études Anciennes*, 55, p. 234-245.

MORENO RESANO, E. (2007), *Constantino y los cultos tradicionales*, Zaragoza.

MUELLER-RETTIG, B. (1990), *Der Panegyricus des Jahres 310 auf Konstantin den Grossen*, Stuttgart.

NICHOLSON, O. (2000), «Constantine's vision of the cross», *Vigiliae Christianae*, 54, p. 309-323.

ODAHL, C. (2004), *Constantine and the Christian Empire*, New York.

ORGELS, P. (1948), «La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes», *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 1, p. 176-208.

PASCHOUD, F. (1971), «Zosime 2,29 et la version païenne de la conversion de Constantin», *Historia*, 20, 2/3, p. 334-353.

——— (1997), «Zosime et Constantin. Nouvelles controverses», *Museum Helveticum*, 54, p. 9-28.

PASTOR, B. (2007), *Constantino: la invención del cristianismo*, Madrid.

PIETRI, C. (1983), «Constantin en 324: propagande et théologie impériales d'après les documents de la *Vita Constantini*», in : *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe-milieu du IVe siècle ap. J.-C.)*, Strasbourg, p. 63-90.

PIGANIOL, A. (1932), *L'empereur Constantin*, Paris, Rieder.

SALAMA, P. (1998), «Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien», *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, p. 137-159.

RODGERS, B.S. (1980), «Constantine's pagan vision», *Byzantion*, 50, p. 259-278.

——— (1986), «Divine insinuation in the *Panegyrici Latini*», *Historia*, 25, p. 69-99.

——— (1989), «The metamorphosis of Constantine», *Classical Quarterly*, 39, p. 233-246.

SESTON, W. (1936), «La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles*, 4, p. 373-395.

TEJA, R. (1982), *Lactancio. Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid.

TORRES PRIETO, J., «La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos», in: *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, p. 85-98.

VAN DAM, R. (2008), *The Roman revolution of Constantine*, Cambridge.

——— (2011), *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge.

WEBER, G. (2000), *Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.

WIEMER, H.-U. (1994), «Libanius on Constantine», *Classical Quarterly*, 44, p. 511-524.

El derecho de asilo en la Antigüedad clásica, en particular en el Derecho romano[1]

Rosa Mentxaka

Catedrática de Derecho Romano
UPV/EHU

1. PRESENTACIÓN

El objeto de esta exposición es, sobre todo, tras una presentación del asilo en el mundo antiguo, mostrar la evolución del derecho de asilo en el mundo romano. Naturalmente, voy a dejar de lado cualquier referencia al derecho vigente en que, a juicio de los especialistas, el derecho de asilo forma parte de ese conjunto de derechos reconocidos jurídicamente a nivel nacional o internacional y que vinculan a las personas y a los Estados. El reconocimiento del derecho de asilo en la época contemporánea ha comenzado su andadura con el artículo 14 de la Declaración Universal de Derechos Humanos del 10.12.1948[2] que ha supuesto que muchos de los actuales estados democráticos lo reconozcan en sus constituciones[3].

---

[1] Las presentes páginas responden a una conferencia dedicada a ilustrar la evolución del derecho de asilo en la antigüedad. Al texto se le ha añadido un cierto aparato crítico pero, al tener este carácter divulgativo, las fuentes se citan traducidas al castellano. Respecto a las citas bibliográficas quiero señalar que sólo cuando una obra se cita por primera vez se cita completa; en las citas sucesivas se cita abreviada. También quiero señalar que el artículo debe insertarse en el marco del proyecto de investigación I + D del Ministerio de Educación y Ciencia: «El derecho de asilo en época visigoda». SEJ 2006-08570 del MEC 2006.

[2] Artículo 14. 1. «En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país. 2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas».

[3] Por ejemplo, la Constitución española menciona el derecho de asilo tanto en su artículo 13/4: «La ley establecerá los términos en que los ciudadanos de otros países y los apá-

En las presentes páginas no me voy a ocupar de la problemática jurídica planteada por los ca. de 15 millones de personas refugiadas o asiladas que se calculaba existían en los inicios de los años 90[4] del siglo pasado en nuestro planeta[5]. Mi acercamiento se va a producir en clave histórica. Sin entrar a analizar si ha habido continuidad absoluta entre la idea de asilo del mundo clásico y el actual, si creo que a lo largo de toda la historia se ha tenido conciencia de la indudable importancia jurídica y humana de la institución. Ello puede explicar, entre otras cosas, el inusitado interés suscitado entre los especialistas por el asilo en el mundo antiguo y las múltiples publicaciones existentes sobre el tema. Ya del siglo XIX conocemos bastante literatura, sobre todo en lengua francesa y alemana[6]. Durante el pasado siglo

---

tridas podrán gozar del derecho de asilo en España» como en el Artículo 149: «El Estado tiene competencia exclusiva sobre las siguientes materias: 2.ª Nacionalidad, inmigración, emigración, extranjería y derecho de asilo». La Constitución italiana lo recoge en el Artículo 10: *«L'ordinamento giuridico italiano si conforma alle norme del diritto internazionale generalmente riconosciute. La condizione giuridica dello straniero è regolata dalla legge in conformità delle norme e dei trattati internazionali. Lo straniero, al quale sia impedito nel suo paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica secondo le condizioni stabilite dalla legge. Non è ammessa l'estradizione dello straniero per reati politici»*. La constitución alemana en su artículo 16a regula el derecho de asilo (= *Asylrecht*) estableciendo en el apartado primero: *«Politisch Verfolgte genießen Asylrecht»* [=Los perseguidos políticos tienen reconocido el derecho de asilo].

[4] En este sentido: Ch. AUFFARTH, «Protecting strangers: establishing a fundamental value in the religions of the ancient near east and ancient greece», en *NUMEN* 39 (1992) 193.

[5] Sobre la regulación del asilo en las iglesias en la actualidad en los principales paises democráticos puede consultarse en trabajo de G. HERLER, *Kirchliches Asylrecht und Kirchenasyl im demokratischen Rechtsstaat (Wurzburg 2004)*.

[6] A. BACH, *Über die Beschaffenheit und den verschiedenartigen Zweck der von den ältesten Völkern bis in die Zeiten des Christenthums bestandenen Asyle: Programm des könlighen Katholischen Gymnasium zu Glatz* (Breslau 1826); CH. DE BEAUREPAIRE, *Essai sur l'asile religieux dans l'empire romain et la monarchie française* (Paris 1853-1854); A. P. BISSELL, *The law of asylum in Israel historically and critically examined* (Leipzig 1884); A. BLÉTEAU, *Des édiles en droit romain. De l'asile et du droit d'expulsion en droit francais* (Paris 1886) 169-217; A. BULMERINCQ, *Das Asylrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung beurtheilt vom Standpunkt des Rechts und dessen völkerrechtliche Bedeutung für die Auslieferung flüchtliger Verbrecher* (1853 = Wiesbanden 1970); E. CAILLEMER, „Asylia", en *DS* 1/1 (Paris 1877= Graz 1969) 505ss.; O. GRASHOF, „Die Gesetze der römischen Kaiser über das Asylrecht der Kirche", en *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 37 (1877) 3-19; L. FULD, „Das Asylrecht im Altertum und Mittelalter", en *Zeitschrift für vergleichende Rechtsweissensachft* 7 (1887)102-197, 285-296; J. TH. B. HELFRECHT, *Historische Abhandlung von den Asylen* (Hof 1801); A. STENGEL, „Asulía", en *PWRE* 4 (Stutgart 1896) cols. 1879-1886; H. WALLON, *Du droit d'asyle* (Paris 1837).

XX[7] vieron la luz un amplio número de trabajos no sólo en francés o alemán sino también en italiano, y en menor medida inglés, y en los escasos años del siglo actual el tema sigue suscitando interés como lo demuestran las continuas publicaciones[8].

En esta exposición voy a efectuar una breve síntesis de la evolución de la institución estructurada en tres momentos históricos diversos: a) el de su apa-

---

[7] A. BAHRAMY, *Le droit d'asile* (Paris 1938); G. BARONE-ADESI, «Servi fugitivi in eclesia. Indirizzi cristiani e legislazione imperiale», en *AARC* 8 (1990) 695-741; P. G. CARON, «Asilo. Diritto canonico e diritto pubblico statuale, medioevale e moderno», en *NNDI* 1 (Torino 1958) 1036-1039; IDEM, «Asile et hospitalité dans le droit de l'Église primitive», en *RIDA* 10 (1963) 187-197; N. CROTAROSA SCIPIONI, «Asilo, diritto d', en *Enciclopedia Cattolica* 2 (Ciudad del Vaticano 1949) 136-139; G. CRIFÓ, «Diritto di Asilo», en *ED* 3 (Milano 1958) 191ss; M. DREHER, «Das Asyl in der Antike von seinem griechieschen Ursprüngen bis zur christlichen Spätantike», en *TYCHE* 11 (1996) 76-96; A. DUCLOUX, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises* (Paris 1949) ; G. FREYBURGER, «Le droit d'asile à Rome», en *LEC* LX (1992) 139-151; R. GAMAUF, *Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat* (Frankfurt a. Main 1999); C. GIOFFREDI, „*Ad statuas confugere*", en *SDHI* 12 (1946) 187-193; O. HENSSLER, Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen, en *Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge* 8 (Frankfurt am Main 1954); IDEM, „Asylrecht", en *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 1 (Berlin 1971) 243-246; E. HERMAN, „Asile dans l'église orientale", en *DDC* 1 (1935) 1084-1089; IDEM, „Zum Asylrecht im byzantinischen Reich", en *Orientalia christ. Periodica* 1 (1935) 204-238; K. KROESCHELL, „Asylrecht", en *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde1* (Berlin-New York, 2ª ed. 1973) 460-463; P. LANDAU, „Asylrecht III. Alte Kirche und Mittelalter», en *TRE* 4 (Berlin-New York 1979) 319-327; G. LE BRAS, «Asile», en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 4 (Paris1930) 1035-1047; A. D. MANFREDINI, «*Ad ecclesiam confugere*, *ad statuas confugere* nell'età di Teodosio I», en *AARC* 4 (1986) 39-58; F. MARTROYE, «L'asile et la législation imperial du IVe. au VIe. siècle», en *Mémoires de la Societé National des Antiquaires de France* 75 (1919) 159-246; L. R. MISSEREY, „Asile en Occidente", en *DDC* 1 (1935) 1089-1104; H. RUEDL, *Ad ecclesiam confugere. Die Entstehung des Asylrechts der christlichen Kirchen in der Spätantike* (Inssbruck 1998); M. SIEBOLD, „Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden", en *Universitas Archiv* 36. *Historische Abteilung* 4 (Münster 1930); H. SIEMS, „Zur Entwicklung des Kirchensasyls zwischen Spätantike und Mittelalter", en O. BEHRENDS-M. DIESSELHORST (Edds.), *Libertas* (Ebelsbach 1991) 139-186; P. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit d'asile* (Paris 1939); G.VISMARA, „Il diritto di asilo", en *ED* 3 (Milano 1958) 198; L. WENGER, „Asylrecht", en *RAC* 1 (Stuttgart 1950) 836-844; IDEM, „Oroi asulias" en *PHILOLOGUS* 86 (1931) 427-454; H. WISSMANN, „Asylrecht I. Religionsgeschichtlich", en *TRE* 4 (1979) 315-318.

[8] El tema sigue de actualidad y en el presente siglo son varias las publicaciones entre las que cabe destacar: M. DREHER, Ed., *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion* (Köln-Weimar-Wien 2003); CH. TRAVISEN, *Das sakrale Asyl in der Alten Welt. Zur Schutzfunktion des heiligen von König Salomo bis zum Codex Theodosianus* (Tübingen 2004).

rición en el oriente mediterráneo; b) el de su recepción-regulación en el mundo romano imperial y c) el de su generalización a las iglesias cristianas en la legislación del Bajo Imperio.

2. EL ASILO EN EL ORIENTE MEDITERRÁNEO

Si por asilo entendemos una institución jurídica que protege a las personas que se refugian en una recinto sagrado frente a sus perseguidores impidiendo a estos últimos, mediante el empleo de la fuerza, sacarlos de dicho recinto, cabe decir que el derecho de asilo está presente en el mundo clásico[9] tanto en época pagana como cristiana en diversas épocas y territorios. La idea de inmunidad surge del presupuesto de que la persona que entra en contacto con un lugar sagrado va a gozar de la protección que la divinidad ha asegurado a tal lugar.

Ya en el antiguo Israel[10] se conocía el asilo en los altares[11] o en ciudades sagradas[12]; sin embargo, esta protección no se aplicaba a las personas que

---

[9] Según C. BEARZOT, «Panellenismo e asylia in età classica: il caso dell'Elide» en M. DREHER (Ed.), *Das antike Asyl*, 55 el concepto clásico de asylía es una elaboración relativamente tardía, que está unida al desarrollo de la idea panhelénica y que se debe fijar en la segunda mitad del siglo V, unida también a la idea de autonomía, de lugares neutrales que sirvieran de punto de encuentro entre Atenas y Esparta.

[10] Véase por ejemplo: AUFFARTH, *Protecting*, 193ss.; CRIFÒ, *Diritto,* 193; P. E. DION, «Synagogues et temples dans l'Égypte hellenistique», en *Science et esprit* 29 (1977) 45-75; Z. W. FALK, « Asylrecht. II. Altes Testament », en *TRE* 4 (Berlin-New York 1979) 318-319; M. LOHR, *Das Asylwesen im Alten Testament* (Halle 1930); K. J. RIGSBY, «A jewish *asylum* in greco-roman Egypt», en M. DREHER (Ed.), *Das antike Asyl*, 127-142; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Droit*, 8-12; TRAULSEN, *Das sakrale Asyl,* 9-85; W. WIRGIN, «On the right of *asylum* in hellenistic Syria», en *Babelon. Congrès international de numismatique de Paris 1953*, en *Actes* II (Paris 1957) 137-148.

[11] *Ex.,* 21,14: «En cambio, si alguien se excita contra su prójimo y lo mata con alevosía, lo arrancarás de mi altar para matarlo»; 1 Reg. 2, 28/34: «El rumor de lo sucedido llegó a Joab, quien había tomado partido por Adonías –aunque no por Absalón–. Joab huyó entonces a la tienda de Yahvé y se agarró a los cuernos del altar. Comunicaron al rey Salomón: Joab ha huido a la tienda de Yahvé y allí está, al lado del altar. Salomón envió a decir a Joab: ¿Qué te sucede, que has huido al altar? Joab respondió: He tenido miedo de ti y he huido a Yahvé. Salomón envió a Benaias, hijo de Joadá, con esta orden: Ve, carga contra él. Benaías entró en la tienda de Yahvé y le dijo: Así dice el rey: Sal. Respondió: No, aquí moriré. Benaías llevó la respuesta al rey: Así ha hablado Joab y así le he respondido. El rey le dijo: haz como él ha dicho. ¡Carga contra él y entiérralo! Así apartarás de mí y de la casa de mi padre la sangre inocente, derramada por Joab».

[12] *Num.,* 35,6: «Las ciudades que daréis a los levitas serán las seis de asilo, que cederéis para que se pueda refugiar en ellas el homicida, y además les daréis otras cuarenta y dos

ciudades»; 11/5: «Encontraréis ciudades, de las que algunas transformaréis en ciudades de asilo: en ellas se refugiará el homicida que ha herido a un hombre por inadvertenica. Esas ciudades os servirán de asilo contra el vengador; no debe morir el homicida hasta que comparezca ante la comunidad para ser juzgado. De las ciudades que cederéis, seis ciudades os servirán de asilo: tres ciudades las cederéis al otra lado del Jordán y tres ciudades en el país de Canaán; serán ciudades de asilo. Las seis ciudades serán de asilo tanto para los israelitas como para el forastero y para el huésped que viven en medio de vosotros, para que se pueda refugiar en ellas todo aquel que haya matado a un hombre por inadvertencia»; 25/8: «Y salvará la comunidad al homicida de la mano del vengador de la sangre. Le hará volver la comunidad a la ciudad de asilo en la que se refugió y en ella vivirá hasta que muera el Sumo Sacerdote ungido con el óleo santo. Pero si sale el homicida de los límites de la ciudad de asilo en que se ha refugiado, y le encuentra el vengador de la sangre fuera del término de su ciudad de asilo, el vengador de la sangre podrá matar al homicida, sin ser responsable de su sangre, porque aquél debía permanecer en la ciudad de asilo hasta la muerte del Sumo Sacerdote. Cuando muera el Sumo Sacerdote, el homicida podrá volver a la tierra de su propiedad»; 32: «Tampoco aceptaréis rescate por el que se ha refugiado en la ciudad de asilo y quiere volver a habitar en su tierra antes que muera el Sumo Sacerdote»; *Deutn*., 4,41/3: «Moisés reservó enconces tres ciudades allende el Jordán, al oriente, en las que pudiera refugiarse el homicida que hubiera matado a su prójimo sin querer, sin que hubiera enemistad anterior y refugiándose en una de estas ciudades, salvara su vida. Para Rubén: Béser, en el desierto, en la altiplanicie; para Gad: Ramot en Galaa; para Manasés: Golán en Basán»; 19,2/10: «Te reservarás tres ciudades en medio de la tierra que Yahvé tu Dios te da en posesión. Mantendrás abierto el camino de acceso a ellas y dividirás en tres partes el territorio del país que Yahvé tu Dios te da en posesión: esto para que todo homicida pueda refugiarse allí. Este es el caso del homicida que puede salvar su vida refugiándose allí. El que mate a su prójimo sin querer, sin haberle odiado antes (por ejemplo, si va al bosque con su prójimo a cortar leña y, al blandir su mano el hacha para tirar el árbol, se sale el hierro del mango y va a herir mortalmente a su prójimo), éste podrá refugiarse en una de esas ciudades y salvará su vida. No sea que el vengador de la sangre persiga al asesino cuando el corazón le arde de ira, le dé alcance por ser largo el camino y le hiera de muerte, siendo así que no era reo de muerte, puesto que no odiaba anteriormente al otro. Por eso te doy yo esta orden: Te pondrás aparte tres ciudades. Y si Yahvé tu Dios dilata tu territorio, como juro a tus padres, y te da toda la tierra que prometió dar a tus padres, a condición de que guardes y practiques todos los mandamientos que yo te prescribo, hoy, amando a Yahvé tu Dios y siguiendo su camino toda tu vida, a estas tres ciudades añadirás otras tres»; *Jos*., 20,2/9: «Di a los israelitas: señalaos las ciudades de asilo de las que os hablé por medio de Moisés, a las que pueda huir el homicida que haya matado a alguien por indavertencia y que le sirvan de asilo contra el vengador de la sangre. El homicida huirá a una de estas ciudades: se detendrá a la entrada de la puerta de la ciudad y expondrá su caso a los ancianos de la ciudad. Éstos le admitirán en su ciudad y le señalarán una casa para que habite con ellos. Si el vengador de la sangre le persigue, no le entregarán al homicida en sus manos, pues ha herido a su prójimo sin querer, y no le tenía odio anteriormente. El homicida habrá de permanecer en la ciudad, hasta que comparezca en juicio ante la comunidad, hasta la muerte del Sumo Sacerdote que esté en funciones por aquel tiempo. Entonces el homicida podrá volver a su ciudad y a su casa, a la ciudad de la que huyó. Los israelitas consagraron: Cades en Galilea, en la montaña de Neftalí, Siquén en la montaña de Efraín,

dolosamente habían dado muerte a otra cubriendo por el contrario a los autores de homicidios involuntarios[13].

Por lo que se refiere al mundo griego[14], como se sabe, el término ασυλια[15] se usó en las fuentes clásicas básicamente con dos significados diversos: por un lado, era el privilegio concedido a determinadas personas, por otro, el concedido a determinados templos.

Por lo que se refiere al *asylía,* en cuanto privilegio concedido a seres humanos, implicaba que se reconocía una inviolabilidad tanto a la persona como a su patrimonio por parte de la ciudad que lo había otorgado. En las fuentes está acreditado este derecho para un grupo muy variado de titulares. Así por ejemplo, los atletas tenían garantizada la inmunidad durante todo el viaje que debían efectuar para desplazarse al lugar en el que se desarrollaban los juegos; de la misma manera, era habitual reconocer esta inmunidad a los embajadores, los heraldos, los artistas dionisíacos, los trabajadores empleados en trabajos de pública utilidad, etc.[16] En ocasiones, la concesión de este privilegio transcendió a las personas individuales y se concedió a todo una comunidad, siendo particularmente famoso el caso de Teos, que fue reconocido como territorio sagrado e inviolable por otras ciudades.

Pero la institución como se ha señalado, también se aplicó a determinados lugares sagrados. Y en este punto, en las fuentes clásicas, desde muy

---

Quiriat Arbá o sea Hebrón, en la montaña de Judá, en Transjordania, al oriente de Jericó habían designado Béser, de la tribu de Ruén, en el desierto, en el llano; Ramot en Galaad, de la tribu de Gad, y Golán en Basán, de la tribu de Manasés. Éstas son las ciudades designadas para todos los israelitas, así como para el forastero residente entre ellos, para que pueda refugiarse en ellas cualquiera que haya matado a alguien por inadvertencia, y no muera a manos del vengador de la sangre, hasta que comparezca ante la comunidad»..

[13] *Ex.,* 21,14: «En cambio, si alguien se excita contra su prójimo y lo mata con alevosía, lo arrancarás de mi altar para matarlo»; *Deutn.* 19,11ss.: «Pero si un hombre odia a su prójimo y le tiende una emboscada y se lanza sobre él, le hiere mortalmente y aquél muere, y luego se refugia en una de esas ciudades, los ancianos de su ciudad mandarán aprehenderlo allí, y lo entregarán en manos del vengador de sanrgre y morirá»; 1 Reg. 2,29/34, cit.

[14] Véase por ejemplo: AUFFARTH, *Protecting*, 199-205; BEARZOT, *Panellenismo*, 37-58; G. G. BELLONI, «Aslia e santuari greci dell'Asia Minore al tempo di Tibero», en M. SORDI (Ed.), *I santuari e la guerra nel mondo classico* (Milano 1984) 164-180; K. BURASELIS, «Zur Asylie als aussenpolitischen Instrument in der hellenistischen Welt», en M. DREHER (Ed.), *Das antike Asyl*, 143-158.

[15] Cfr.: CAILLEMER, *Asylia*, 505ss.; BEARZOT, *Panellenismo*, 37; CRIFÒ, *Diritto*, 191.

[16] Cfr.: CRIFÒ, *Diritto*, 191.

pronto se distinguió entre *hiketeía* por un lado y *asylía* por otro[17]. La ικετεια se reconocía indistintamente a todos los santuarios y en ellos, toda persona, inocente o culpable de un delito cualquiera podía inicialmente refugiarse. Sin embargo, sólo la persona inocente estaba materialmente protegida; la persona culpable no obtenía privilegio alguno, no quedaba protegida frente a la autoridad; lo único que conseguía con ello era retrasar la materialización de la condena. En cambio, los templos que gozaban del derecho de asilo otorgaban a las personas culpables, incluso a los criminales condenados por los tribunales, una inmunidad. Estas personas –libres o esclavas[18]– refugiadas en un lugar al que se le hubiera reconocido el derecho de asilo podían escapar a la pena impuesta mientras permanecieran en el recinto sagrado (περιβολοφ) que, en algunas ocasiones, vio sus límites progresivamente ampliados[19]. Se interpretaba que las personas allí refugiadas estaban protegidas por la divinidad correspondiente y que la justicia humana debía ceder ante la justicia divina[20].

La enorme trascendencia que tenía el reconocimiento de este privilegio a un templo hizo de la institución no sólo una cuestión religiosa de política interna sino también un elemento de política exterior que se materializaba en los tratados de derecho internacional efectuados por las ciudades[21]. La auto-

---

[17] Sobre esta distinción véase por ejemplo: TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 17-18 o WISSMANN, *Asylrecht*, 317ss.

[18] Cuando un dueño se excedía en el derecho de corrección, el esclavo podía solicitar la protección de los dioses y refugiarse en alguno de los templos o santuarios expresamente previstos para ellos (por ejemplo el templo de Hércules en Canope). Confirman el asilo de los esclavos esculturas antiguas en las que se representan a esclavos fugitivos o llevando una corona en la frente o en la mano. Para garantizar al esclavo que el propietario si lo recuperaba no le volviera a maltratar se establecía en la ley ateniense que debía venderlo y al parecer podía ser demandado si no se avenía a la venta. Al hacer referencia a la regulación romana de época imperial veremos que esta posibilidad también va a estar presente entre los romanos. Véase al respecto, CAILLEMER, *Asylia*, 507-508 y A. MAFFI, «L'asilo degli schiavi nel diritto di Gortina», en M. DREHER, (Ed.), *Das Antike Asyl*, 15-22 referido en particular a los tres casos de esclavos que se refugian en un templo en las leyes de Gortina del siglo IV. a. C.

[19] Según CAILLEMER, *Asylia*, 507, Alejandro, Mitrídates y Antonio aumentaron sucesivamente el perímetro del templo de Diana en Éfeso.

[20] Sin pretender un enunciado exhaustivo de los templos que gozaron de este privilegio, siguiendo a Caillemer cabe mencionar por ejemplo: el de Minerva en la Acrópolis de Atenas; el de Minerva Chalcioekos en Esparta, el de Esculapio en Epidauro o el de Juno en Argos.

[21] Véase al respecto por ejemplo: BURASELIS, *Zur Asylie*, en M. DREHER (Ed.), *Das antike Asyl*, 143-158.

ridad política correspondiente lo tenía que conceder y cabe suponer que no siempre se atenderían las peticiones formuladas por los sacerdotes para sus templos.

Las fuentes acreditan que el ejercicio del derecho de asilo no siempre fue respetado y bien sea por el ejercicio directo de la violencia, bien por medios indirectos (por ejemplo: dar fuego al templo, impedirles el suministro de alimentos, etc.), los refugiados eran obligados a abandonar el lugar sagrado. La violación del asilo era considerada como un sacrilegio y sus autores se arriesgaban al castigo del Dios cuya inviolabilidad había sido atacada, ya que el asilo en los templos y en los altares tenía, naturalmente, una naturaleza religiosa[22].

De periodo helenístico, conocemos con bastante exactitud la praxis de concesiones reales de asilo en el Egipto ptolemaico y la evolución que tuvo[23]. De una práctica muy restrictiva en el siglo III a. C. se pasó a una amplia concesión en el siglo I a. C[24], llegando incluso a reconocerse a la sinagoga de Leontópolis por parte de la reina Cleopatra II y Cesarión allá por el año 30 a. C.[25]. En esta zona del mediterráneo la circunscripción del asilo comprendía en general el altar, el templo y el recinto que le rodeaba sin llegar a tener las extensiones de los templos griegos. Para señalar a los refugiados y a los perseguidos los límites del recinto sagrado, se marcaba el territorio mediante estelas[26].

---

[22] En este sentido: TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 22-24.

[23] DION, *Synagogues*, 55-59.

[24] TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 15 subraya los numerosos testimonios en las fuentes referidos al siglo I a. C. y F. DUNAND, «Droit d'asile et refuge dans les temples en Egypte lagide», en *Hommage S. SAUNERON. II.Egypte post-pharaique* (Le Caire 1979) 77-97 analiza las causas de dicha evolución subrayando que en el siglo III a. C., era normal que los campesinos que no podían pagar los impuestos abandonaran las tierras yermas y se refugiaran en los templos para protegerse de los perseguidores. Para los templos, los asilados a su vez constituían una mano de obra dócil y barata y permitían el cultivo de sus territorios. El derecho de asilo favorecía el éxodo de los trabajadores representando un riesgo para el Estado. Pero en un Egipto plagado de revueltas al poder político no le quedó mas remedio que aceptar la existencia de un contrapoder capaz de mantener controlada a la población por lo que se avino a la concesión cada vez más amplia del derecho de asilo, alcanzando su momento álgido en el siglo I. a. C.

[25] RIGSBY, *A jewish*, estudia en profundidad este caso y en su interpretación la reina Cleopatra no tuvo dificultad alguna en conceder el derecho de asilo a los judíos de Leontópolis colocándose en pie de igualdad con Jerusalén, ya que era la comunidad judía la que estaba al frente de las tropas reales y había ayudado a la corona en momentos críticos.

[26] Cfr. TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 13-17.

3. EL ASILO EN EL MUNDO ROMANO

3.1. En la Roma primitiva-republicana

Cuando nos acercamos a la literatura histórico-jurídica sobre el asilo en el mundo romano, la primera cuestión abordada es la que se refiere a si en la Roma primitiva existió o no el derecho de asilo. La doctrina más antigua[27] se ha pronunciado en contra calificando al derecho de asilo como «*unrömisch*» (Wissowa). Los argumentos en los que se basa esta idea son básicamente los siguientes: a) la inexistencia de término alguno en la lengua latina correspondiente a la voz *asylía* en griego; b) el que varias fuentes literarias afirmen que el asilo es una institución extranjera[28]; c) el que, desde el punto de vista sustantivo, el reconocimiento del derecho de asilo violente el espíritu jurídico de los romanos al tener que ceder la justicia humana frente a la justicia divina e ir en consecuencia contra el propio sistema jurídico romano y d) que la función del asilo, en la tutela del débil, la cumplía por ejemplo el tribuno de la plebe[29].

Sin embargo, poco a poco han ido surgiendo voces discrepantes[30] y las fuentes que para los defensores del planteamiento anterior se deben considerar excepciones a la regla, sirven, en particular todas aquellas que mencionan el asilo de Rómulo[31], para defender que en la Roma arcaica existió el derecho

---

[27] Th. MOMMSEN, *Römische Strafecht* (Leipzig 1899) 458-462; LECLERQUE, *Droit d'asile*, en *DAC* 4 (Paris 1921) 2, 1149; CAILLEMER, *Asylia,* 509; STENGEL, «Asylon», en *PWRE*, 2, 2, col. 1885; R. WISSOWA, *Religion und Kultur der Römer*, 2ª ed. (München 1912) 405; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit,* 25-26; S. WEINSTOCK, *Divus Julius* (Oxford 1971) 242,395 y LANDAU, *Asylrecht III*, 319.

[28] En este sentido Tito Livio, 35,51,2: «Allí, en el templo y el bosque sagrado, lugares protegidos por el carácter religioso y el derecho de los santuarios que ampara los recintos llamados «asilos» por los griegos…».

[29] En este sentido: CRIFÓ, *Diritto*, 194.

[30] F. ALTHEIM, *Epochen der römischen Geschichte* (Frankfurt 1934) 141-145 seguido de CRIFÓ, *Diritto*, 195; J. C. DUMONT, *Servus. Rome et l'esclavage sous la Republique* (Paris-Rome 1987)137-143 y el propio FREYBURGER, *Le droit,* 139-151.

[31] La tradición dice que Rómulo para poblar la villa que acababa de fundar creó en el Capitolio un asilo accesible a todos los refugiados libres o esclavos. Véase al respecto por ejemplo: Tito Livio 1,8,5: «Después; para que no estuviese vacía una ciudad tan grande, con el fin de atraer población según el antiguo plan de los fundadores de ciudades, quienes, reuniendo en torno suyo una población humilde y de baja condición, fingían que una raza les había nacido de la tierra, abre un asilo en la vertiente entre los dos bosques sagrados, lugar que ahora está cercado»; Dionisio de Halicarnaso, 2,15,4: «Había un lugar situado entre el

de asilo ante ciertos dioses (Véiovis, Ceres) y ante algunos sacerdotes (los Flamines de Júpiter y las Vestales). Igualmente el argumento terminológico se ha contestado al subrayar que el termino latino *perfugium*[32] es equivalente al griego *asylía*[33]. Desde mi punto de vista, sólo en esta hipótesis interpretativa tiene plena lógica la concesión por parte del Senado romano del derecho de asilo al templo erigido a la muerte de César en el año 42 a. C[34].

Capitolio y la ciudadela, que ahora se llama en la lengua de Roma límite de las dos arboledas y era entonces apelativo de la realidad; un lugar umbrío por los grandes árboles que se extendían a lo largo de las hondonadas que unían las colinas. Pues bien, ese lugar lo consagró y lo hizo asilo para suplicantes edificando un templo allí (a qué dios o divinidad no puedo decirlo con certeza) y bajo apariencia de piedad divina se hizo garante de que quienes se refugiasen en este templo como suplicantes no sufrirían ningún mal de sus enemigos y, si querían quedarse allí, les concedería la ciudadanía y un lote de tierra que habría tomado de los enemigos. Afluyeron gentes de todas partes que huían de sus desgracias patrias y que ya no se trasladaron a otro lugar retenidos por el diario trato y favores del rey»; Plutarco, *Romulus,* 9,3: «Y luego, cuando la ciudad recibió su primer asentamiento, construyendo un templo, refugio para los fugitivos, al que llamaron del Dios Asilo, los acogían a todos sin entregar el esclavo a sus señores, el pobre a sus acreedores, ni el asesino a los magistrados, sino proclamando que a cualquiera le aseguraban el asilo, de acuerdo con un oráculo emitido en Pitón: en consecuencia, la ciudad rápidamente se llenó, mientras que los primeros hogares dicen que no fueron más de mil. Pero sobre esto, hablaremos más adelante» y Ovidio, *Fastes,* III, 429-448: «Las nonas de marzo tienen sólo una característica, y es que se cree que ese día fue consagrado el templo de Véyevois delante de dos bosques. Cuando Rómulo hubo rodeado el bosque con altas piedras, dijo: refúgiate aquí quienquiera que seas, y estarás a salvo. ¡Oh de qué origen tan humilde crecieron los romanos¡ ¡qué poco de envidiar era el pueblo antiguo¡. Pero para que no te sea un obstáculo la rareza del nombre, si no lo sabes, aprende de quién fue ese dios y por qué se llama así. Es el joven Júpiter. Mira su cara juvenil. Mira luego su mano; no lleva ningún rayo. Júpiter echó mano de los rayos desde que los gigantes osaron intentar apoderarse del cielo: en los primeros tiempos estaba desarmado. El Osa y el Prlio, más alto que el Osa, ardieron con los nuevos fuegos, y el Olimpo, clavado en tierra firme. Al mismo tiempo está también una cabra; cuentan que la apacentaron las ninfas cretenses. Dio leche a Júpiter de niño. Ahora voy a lo del nombre. Las esposas de los granjeros llaman a la espelta que ha crecido mal *vegrandia* y a las cosas pequeñas, *vesca*. Si ese es el significado de la palabra, ¿por qué no puedo sospechar yo que el templo de Véyovis es el templo del gran Júpiter?». Comentan estas y otras fuentes referidas al tema: FREYBURGER, *Le droit*, 144ss. y M. DREHER, «Die asylstätte des Romulus. Eine griechische Institution im frühen Rom?», en E. CANTARELLA-G. THÜR (Eds.), *Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechstgeschichte*, *Symposion* 1997 (Köln –Weimar-Wien 2001) 235-252.

[32] Tac., *Ann*. 3,62: «...habían ensalzado la lealtad y el valor de los magnesios haciendo que el templo de Diana Leucofina fuera un refugio inviolable (*perfugium inviolabile foret*)».

[33] En este sentido CRIFO, *Diritto*, 195.

[34] Dion Cassio XLVII,19, 2-3: «(Los triumviros) prohibieron que en los funerales de cualquier pariente suyo se llevara en procesión una estatua suya (de César) –antigua costum-

Además, cuando Roma penetró en el mundo helenístico tardó más de un siglo en asentarse en el territorio. Durante bastante tiempo no alteró el estatus de independencia de las ciudades que incorporaba. Muchas ciudades de Grecia, Egipto y Asia Menor podían acuñar su propia moneda, tenían su propia administración y se regían por su propio derecho, por lo que aquellas ciudades que fueran titulares del derecho de asilo lo seguirían ostentando mientras siguieran gozando de autonomía en época imperial[35].

3.2. Roma Imperial

Al inicio del Principado el punto de referencia sobre la actitud de la autoridad política romana respecto del derecho de asilo lo constituye la postura de Tiberio. Si damos crédito a los que nos cuenta Tácito[36] el emperador se encontró frente a una utilización abusiva de la institución al ser los peores miembros de la sociedad: deudores insolventes, autores de crímenes capitales, pésimos esclavos, etc., los que la empleaban. Por ello, el Senado estudió las peticiones y los títulos en los que se amparaban los derechos de asilo y dejó subsistir sólo

---

bre que todavía sobrevivía–, considerándole de esta forma realmente un dios; decretaron que ninguna persona que se hubiera refugiado en su templo por motivos de seguridad fuera expulsada o desterrada, lo que no había sido concedido al templo de ningún dios, excepto los venerdos en el templo de Rómulo. A este lugar, que acogió a un gran número de ciudadanos, se le dio el nombre de inviolablilidad (ονοματι την ασυλιαν, ónómati tèn ásylían) pero sólo de palabra.

[35] En este sentido: Wirgin, *On the right*, 144.

[36] en *Ann.,* 3,60: «Pero Tiberio, aunque iba reafirmando el poder del principado en su propio beneficio, daba al Senado una apariencia de antigüedad enviándole las peticiones de las provincias para que fueran discutidas por los senadores. Así, se iba haciendo cada vez más frecuente entre las ciudades griegas la libertad e impunidad para establecer lugares de asilo. Los templos se llenaban de los peores esclavos. A esa misma protección se acogían los deudores frente a los acreedores y también los sospechosos de delitos capitales. Y no había autoridad bastante fuerte para reprimir las sediciones de un pueblo que protegía las infamias de los hombres como si fuesen ceremonias de los dioses. Por lo tanto, se acordó que las ciudades deberían enviar unos delegados con sus títulos. Entonces algunas renunciaron por propia cuenta a lo que habían usurpado sin razón. Muchas confiaban en antiquísimos cultos o en sus méritos para con el pueblo romano. Y fue grande el espectáculo el día en que el senado investigó los beneficios de nuestros antepasados, sus pactos con los aliados, los decretos de los reyes que habían destacando antes, incluso del poderío romano, y los cultos de las divinidades mismas, conservando, como antaño, la libertad de ratificarlos o cambiarlos».

aquellos que tenían títulos legítimos incuestionables desatendiendo las peticiones fundamentadas en tradiciones no documentadas[37]. Pese a todo, en la parte oriental del Imperio, fueron diversos los templos que continuaron ostentando el privilegio[38].

Pero, sin lugar a dudas, en la época imperial, es necesario llamar la atención sobre un nuevo tipo de asilo que se desarrolló *ad satatuas principum*[39]. A medida que avanzó el Imperio, sabemos que el emperador viviente recibió culto; el poder de protección que en su momento se reconoció al templo de César se extendió a medida que avanzó el culto imperial a todos los templos en los que se materializaba el culto e, incluso, a las estatuas del emperador viviente.

Y esta forma de asilo, refugiarse junto a la estatua del emperador, se empleó tanto por personas libres como por esclavas. El debate que menciona Tácito[40] que aconteció en el Senado el 21 p.C., se suele considerar como el primer caso conocido: en él se dice que Ania Rufila, que había sido condena-

---

[37] En este sentido MARTROYE, *L'asile,* 163ss.; W. WIRGIN, *On the right*, 143ss.

[38] Vienen recogidas en Tac., *Ann*., 3, 61: (Efesios), 62 (los habitantes de Magnesia (=ciudad situada en la costa de Asia Menor), los Afrodisienses (=habitantes de Afrodisiade en Caria), Estratonicenses (=los habitantes de Estratonicea en Caria), Hierocesarienses (=habitantes de Hierocesarea en Lidia), Chiprios (habitantes de Chipre)) 63 (Esculapio en Pérgamo, Esmirna (=acutal Izmir en la costa de Lidia en Asia Menor), Tenos (=isla del Egeo cercana a Lesbos), Sardes (=capital de Lidia en la llanura de Hermo), Mileto (=en la zona costera de la Jonia), los Cretenses).

[39] Sobre este tipo de asilo véase: GAMAUF, *Ad statuam*, e IDEM, «*Ad statuas confugere* in der frühen römischen Kaiserzeit», en M. DREHER (Ed.), *Das antike Asyl*, 177-202.

[40] Tac., *Ann*., 3, 36: «Acto seguido, se trajo a colación algo que andaba encubierto en las quejas secretas de muchos, a saber, que los peores ciudadanos tenían libertad para proferir calumnias y levantar la envidia contra los buenos, siempre que estuvieran acogidos a una imagen del César. Hasta los libertos y los esclavos, aunque levantaran sus voces y sus manos contra su patrono o su dueño, infundían temor por si mismos. Pues bien, el senador Gayo Cestio explicó que los príncipes son, sin duda, parecidos a los dioses, pero que los dioses no atienden más que a las preces justas de quienes les suplican y que nadie se refugia en el Capitolio o en otros templos de la ciudad para servirse de ello como respaldo de sus crímenes. Las leyes, decía, quedan abolidas y trastocadas del todo, cuando en el Foro, en el umbral de la Curia, Annia Rufila, a quien había condenado en juicio por fraude, lanzaba insultos y amenazas contra él, y él no se atrevía a invocar sus derechos a causa de la estatua del emperador que tenía enfrente. Otros alborotaban en torno suyo refiriendo casos no muy distintos y algunos otros más graves, y no cesaron de pedir a Druso que le impusiera un castigo ejemplar, hasta que éste, después de convocarla y de demostrarse su culpa, ordenó meterla en la cárcel».

da por fraude, se amparaba ante la estatua imperial y se dedicaba a lanzar insultos y amenazas contra el senador Gayo Cestio[41]. Este ejemplo de uso y abuso *ad statuas confugere* por parte de personas libres hizo que jurídicamente se estableciera un límite en su ejercicio: el refugiarse para injuriar a otra persona estaba prohibido[42] como se deja muy claro en un pasaje de Escévola[43] y en otro de Calístrato[44]. No siendo el objeto de las presentes páginas el estudio en profundidad de dichas fuentes, para lo que me remito a Gamauf[45], sí me interesa resaltar el siguiente dato. Un jurista que como bien sabemos desarrolló su actividad a mediados del siglo II p. C., y otro, presumiblemente de origen griego[46], que desarrolló su actividad bajo el mandato de Septimio Severo y Caracalla, es decir en los inicios del siglo III p. C., en sus obras siguieron haciendo referencia al límite al que estaba sometida la institución, o dicho de otra manera, ponen de manifiesto que en el momento histórico en el que escribieron sus respectivas obras (*Regulae* por un lado y *De Cognitionibus* por otro) se abusó del ejercicio del derecho de asilo a las estatuas imperiales por parte de las personas libres que se permitían injuriar a otras; en caso contrario, en mi opinión no sería necesario insistir en que estaba prohibido refugiarse en las estatuas de los emperadores para injuriar a otra persona.

---

[41] Probablemente tienen que ver con el caso narrado Dig. 47,10,38 (Escev., *Reg*. 4) que prohibe que nadie pudiera llevar imágenes del Príncipe como protección cuando injuria a alguien y Dig. 48,19,28,7 (Callis., *Cogn*. 6) que también prohibe acogerse al asilo de una estatua o busto de los príncipes para injuriar a otro. Véase al respecto GAMAUF, *Ad statuam*, 146ss.

[42] En este sentido GAMAUF, *Ad statuam*, 150-152.

[43] Dig. 47,10,38 (Escev., *Reg*. 4): «Establece un senadoconsulto que nadie lleve una imagen del emperador cuando injuria a alguien, y que quien hiciera esto sea llevado a una prisión pública».

[44] Dig. 48,19,28,7 (Callis., *Cogn*. 6): «Está prohibido acogerse al asilo de una estatua o busto de los emperadores para injuriar a otro, pues como las leyes procuran seguridad a todas las personas por igual, parece con razón que el acogerse a las estatuas o bustos de los emperadores es más en propia defensa que con la finalidad de injuriar a otro, a no ser que a ese asilo se acogiera alguien que personas poderosas retuvieran preso con cadenas o en la cárcel, pues en este caso debe concedérsele permiso para hacerlo. El senado estableció que nadie se acoja a las estatuas y bustos y el emperador Antonino Pío, de consagrada memoria, dijo en un rescripto que el que se hubiera acogido a la imagen del César para afrenta de otro debía ser castigado con prisión pública».

[45] *Ad statuam*, 146ss.

[46] No sabemos demasiado de la biografía de este jurista pero se le atribuye un origen oriental, concretamente alguna provincia de habla griega. Véase al respecto por ejemplo: T. MAYER-MALY, s. v. «Callistratus», en *KP* 1 (München 1975) 1017 y A. MATEO, s. v. «Calístrato», en *Juristas universales. Juristas antiguos* (Madrid-Barcelona 2004) 202-204.

Por lo que se refiere a los esclavos, son diversas las referencias que tenemos en las fuentes sobre su ejercicio a lo largo del Principado. De entrada subrayar que Séneca[47] consideró legítimo que el esclavo que sufría abusos de su propietario fuera a refugiarse junto a la estatua del emperador. Avanzado el Principado, encontramos otro ejemplo del ejercicio de este «derecho» en la correspondencia entre Plinio y Trajano, cuando Plinio nos cuenta la azarosa vida de Calídromo que se refugió en la estatua del emperador Trajano en Nicomedia[48].

A lo largo del siglo II en diversos lugares[49] se nos informa del tratamiento humanitario que el emperador Antonino Pío propugnaba respecto de los es-

---

[47] *De clementia* 1,18,2: «A los esclavos les está permitido acogerse a las estatuas (imperiales).

[48] Plin., *Epist*., 10,74: Plinio al emperador Trajano. «1. Señor, el soldado Apuleyo que pertenece a la guarnición de Nicomedia, me ha escrito que un tal Calídromo, al ser detenido por los panaderos Máximo y Dionisio a los que había arrendado sus servicios, se ha refugiado al pie de tu estatua; conducido ante los magistrados ha revelado que en algún tiempo había sido esclavo de Laberio Máximo, que había sido hecho prisionero por Susago en Moesia y enviado como regalo por Cecébalo a Pacoro, rey de los Partos, que había permanecido varios años a su servicio, que después había huido y es por ello que había llegado a Nicomedia. 2. Conducido a mi presencia, me ha contado lo mismo; también yo he creído prudente enviártelo. Esta transferencia se ha retrasado un poco debido a la búsqueda de una piedra preciosa que representaba a Pacoro con sus insignias que dice se le había sustraído. 3. Si la hubiera podido encontrar, también me hubiera gustado enviártela como te he enviado una pepita que decía había traído de las minas de Partia que está intacta en una anillo mio cuyo gravado representa una cuádriga». A. N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny* (1966 = 1985) y W. WILLIAMS, *Pliny. Corrrespondence with Trajan from Bithynia. Epistles X*, 1999, 123 ss.

[49] Dig. 1,6,2 (Ulp., *Off. Proc*.. 8): «Si el dueño hubiere tratado cruelmente a sus esclavos o les fuerza a la deshonestidad, con o sin violencia, podrá verse en un rescripto de Antonio Pío, de consagrada memoria, dirigido a Elio Marciano, procónsul de la Bética, cual debe ser la actitud del gobernador. De dicho rescripto proceden estas palabras: 'Conviene ciertamente que se conserve intacta la potestad de los dueños sobre sus esclavos y que a ninguna persona se quite su derecho, pero es de interés de los dueños que contra las sevicias, el hambre o la ofensa intolerable no se deniegue auxilio a aquellos que lo supliquen justamente. Por lo tanto, atiende tú las demandas de aquellos esclavos de Julio Sabino que se refugiaron en la estatua, y si averiguaras que han sido tratados más duramente de lo que es justo, o que se les ha inferido una ofensa infamante, dispón que sean vendidos para que no recaigan bajo la potestad de su dueño. El que hiciera fraude a mi constitución, sabe que estoy diespuesto a castigar el hecho más severamente'. También Adriano, de consagrada memoria, relegó por cinco años a cierta matrona Umbricia por haber tratado con excesiva severidad a sus esclavas, sin motivos de consideración. = IJ 1,8,2. Coll. 3,3,1 (Ulp. *Off. Proc*., 8): Ulpiano en el

clavos y, en consecuencia, del rescripto[50] que envió al procónsul de la Bética Elio Marciano, instruyéndole sobre qué hacer con los esclavos de Julio Sabino que se habían acogido al asilo de la estatua imperial: determinar hasta qué punto habían sido objeto de sevicias, hambre u ofensas intolerables y, en el caso de haber sufrido más de lo que es justo, establecía el rescripto que debían ser vendidos para no volver a recaer bajo la potestad de su dueño. Las instituciones de Gayo[51] también mencionan esta famosa constitución de Antonino Pío y la orden de venta respecto de los esclavos refugiados que hubieran sufrido una dureza excesiva de sus dueños pero, además, nos proporcionan una información muy interesante sobre nuestra institución. Los esclavos se servían del asilo para huir de los propietarios inhumanos en diversas provincias del imperio. Según se nos dice en el texto, el emperador no sólo había conocido el caso de la Bética sino que había sido consultado por algunos gobernadores de provincias (*nam consultus a quibusdam praesidibus provinciarum...)*. Además los esclavos, nos dice Gayo, se refugiaban tanto en los templos de los dioses como junto a las estatuas de los emperadores (*de his servis qui ad fana deorum vel ad statuas principum confugiunt*..). Y ésta es de nuevo otra información relevante pues se deduce de ella que en época de Gayo el tradicional derecho de asilo en los templos en algunas provincias –presumiblemente orientales— seguía ejercitándose.

---

libro octavo 'Del oficio de Procónsul' bajo el título de la crueldad de los señores. «Si un señor se ensañara contra un esclavo, o lo dirigiera a impudicia y violación vergonzante, en el rescripto del divino Antonino Pío a Aurelio Marciano, procónsul de la Bética, se manifiesta cuáles son las partes que corresponden al gobernador. Estas palabras proceden de este rescripto: 'sin duda, es preciso que la potestad de los dueños respecto de sus esclavos sea íntegra y que a nadie se le quite su derecho sobre los esclavos; pero interesa a los dueños que no se niegue a aquellos que justamente lo piden el auxilio contra la crueldad o el hambre o la injuria intolerable. Y por eso debes conocer acerca de las demandas de algunos esclavos de la familia de Julio Sabino que se refugiaron en la estatua (del emperador) y si conocieras o bien que fueron tratados más duramente de lo que es justo, o bien que fueron afectados por una injuria infame, ordena que sean vendidos, de modo que no regresen a la potestad de Sabino. Y si cometiera fraude contra mi constitución, sabrá que procederé más severamente ante el delito'. También el divino Adriano relegó a cierta matrona umbra durante cinco años, porque por causas levísimas trataba muy atrozmente a las esclavas».

[50] Analiza en profundidad los motivos del rescripto GAMAUF, *Ad statuam*, 117ss.

[51] Gai., 1, 53: «…Y también por una constitución de este príncipe (Antonino Pío) se reprimió la dureza excesiva de los dueños, ya que consultado por algunos gobernadores de provincias sobre aquellos esclavos que se refugian en los templos de los dioses o junto a las estatuas de los príncipes, determinó que si se estimase intolerable la crueldad de los dueños se les obligara a vender a sus esclavos …».

Con base en estas fuentes cabe afirmar que, al menos hasta inicios del siglo III p. C., el derecho de asilo sea en los templos sea en las estatuas del emperador siguió practicándose, tanto en la parte Oriental (Plinio nos informa sobre Nicomedia así como el hecho de que un jurista de origen griego se ocupe de ello lo da a entender) como en la parte occidental (el rescripto de Antonino Pío se dirigió al procónsul de la Bética en Hispania) y es empleado indistintamente por personas libres o esclavas.

Y confirma esta idea de que el derecho de asilo estaba vigente en los inicios del siglo III p. C., y que lo emplean personas libres la información que nos proporciona la Historia Augusta al narrarnos Elio Lampridio la vida de Antonino Heliogábalo, que como se sabe fue emperador entre los años 218 y 222 p. C.[52] y señalar que al haber sido asesinado Antonino, su presunto padre, por los partidarios de Macrino, Heliogábalo se refugió en un templo que llevaba su propio nombre para evitar que Macrino pudiera matarle[53].

Dejando de lado en esta exposición el debate sobre la naturaleza religiosa o no de este *confugere ad statuas principum*[54], paso a mencionar brevemente la tercera fase en la historia de la institución, el llamado derecho de asilo en las iglesias cristianas fenómeno que aconteció, según los especialistas, en el siglo IV p. C.

3.3. En el Bajo Imperio

Cuando en época constantiniana se produjo la tolerancia del cristianismo no tenemos constancia en las fuentes que los emperadores reconocieran el derecho de asilo en las Iglesias. Cabe pensar que los cristianos conocían de la existencia de esta práctica en época «pagana» pero hay que llegar a cánones conciliares de mediados del siglo IV[55] para que se ordenara a los obispos in-

---

[52] R. HANSLIK, s. v. «Elegabal, nr. 2», en *KP* 2 (München 1979) cols. 230-231.

[53] SHA, *Antonius Heliogabalus*, 2,3 Cuando los partidarios de Macrino asesinaron a Antonino, que se decía que era padre suyo, Heliogábalo, según cuentan, se refugió en el templo del Dios de este nombre como en un lugar inviolable (*velut in asylum)*, para que no pudiera matarle Macrino, que gobernó con gran crueldad junto con su hijo príncipe disoluto y sanguinario.

[54] Mientras que GIOFFREDI, *Ad statuas confugere*, 187-193 defiende el fundamento religioso respecto del emperador difunto, CRIFÓ, *Il diritto*, 197 lo niega.

[55] Concretamente el canon octavo del concilio de Sárdica del 344, según DUCLOUX, *Ad ecclesiam*, 26.

terceder en favor de los que habían sufrido una injusticia[56], habían sido condenados al exilio o a la relegación o habían recibido una condena cualquiera y se habían refugiado «en la misericordia de la Iglesia»[57]. Según Ducloux[58], los obispos no hablaron de derecho de asilo debido a que no querían aceptar una herencia pagana sino que acuñaron la expresión *ad misericordiam ecclesiae confugiant (*se refugian en o acogen a la misericordia de la Iglesia). Mediante dicha expresión recogían la constatación de una práctica social habitual y muy extendida consistente en refugiarse físicamente en las Iglesias, refugio que los soldados encargados de la ejecución de las penas de los condenados no respetaban en cuanto que las iglesias sólo tenían carácter sagrado para los cristianos no para el resto de la población.

Y esta práctica, que no sabemos en qué momento se introdujo, la tenemos constantada ya a mediados del siglo IV p. C., como demostraron Martroye[59] y la propia Ducloux, que la califica en esta fase histórica como mero «uso»[60]. Sin entrar a discutir si todos y cada uno de los casos que aparecen mencionados en las fuentes fueron realmente auténtico ejercicio del derecho de asilo o no[61], conocemos de la segunda parte del siglo IV diversos supuestos de refugio en iglesias cristianas. Así por ejemplo en el año 355 el franco Silvano, que se había hecho proclamar Augusto en Colonia, fue masacrado mientras intentaba alcanzar, según expresión de Amiano Marcelino[62] el «conventículo de uso cristiano». En el 364, al comienzo del reino de Valentiniano, en Roma un tal Hilario que había sido condenado a muerte por el prefecto de la ciudad, «se

---

[56] TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 34-44 destaca los principios de la iglesia primitiva: la caridad predicada por Cristo, el arrepentimiento y la penitencia que permite a las personas interceder ante las autoridades civiles y que ya encontramos por ejemplo en Pablo al interceder por Onésimo ante Filemón. En época imperial, según este autor (39), la iglesia asumió la idea de la *provocatio* ante el emperador y habitualmente son los obispos las que la ejercieron ante los acreedores, patrones o autoridades políticas.

[57] DUCLOUX, *Ad ecclesiam*, 30 indica que la expresión *ad misericordiam ecclesiae confugiant* admite dos sentidos muy diferentes: a. por un lado la misericordia de la iglesia hace referencia a la compasión, la piedad, y b. por otro un compromiso más personal: tolerar la presencia de refugiados huyendo de la justicia imperial en las iglesias y manifestar una resistencia pasiva a los representantes legales que exigían a los obispos la entrega de sus fugitivos.

[58] *Ad Ecclesiam*, 31

[59] *L'asile*,

[60] *L'asile*, 10ss.

[61] Las analiza con detenimiento DUCLOUX, *Ad ecclesiam*, 35ss.

[62] Amiano Marcelino 15,5,31: «*…ad conventiculum ritus Christiani tendentem*,….».

refugió en un santuario cristiano»[63] del que fue sacado violentamente. Del 372 es el caso[64] de una viuda de alta condición que huyendo de un pretendiente violento se refugió en un altar poniéndose bajo la protección de Dios.

Todas estas fuentes sirven para demostrar que en los cuarenta años que siguieron al concilio de Sárdica los obispos acogieron en los santuarios sin problema alguno a refugiados; sin embargo, ello no supuso el reconocimiento por parte de la autoridad política del carácter sagrado del lugar. Sólo a finales del siglo IV, cuando la práctica estuvo muy generalizada, los emperadores cristianos se vieron en la necesidad de regular y, sobre todo, limitar su campo de aplicación. Por primera vez encontramos referencias en las fuentes jurídicas al derecho de asilo en las iglesias en CTh. 9, 45: *De his qui ad ecclesias confugiunt (*= De los que se refugian en las iglesias). Así por ejemplo en una constitución de 18 de Octubre del año 392 se recoge una disposición imperial que denota una cierta tensión entre la autoridad política y la religiosa ya que los emperadores Teodosio, Arcadio y Honorio ordenan a Rómulo[65], conde de las sagradas larguezas, que los deudores públicos refugiados en las iglesias deberían ser inmediatamente sacados de ellas a no ser que los obispos que les acogían pagaran sus deudas por ellos. Parece claro que se quería suprimir el que la Iglesia mediante el ejercicio del derecho de asilo permitiera a los deudores del fisco incumplir sus obligaciones cívicas; los emperadores sólo estaban dispuestos a asumirlo si los propios obispos asumían la deuda pendiente[66].

Cinco años más tarde, se reguló el asilo de los judíos. Por el tenor literal de la constitución, cabe pensar que algunas personas de esta comunidad simulaban su pertenencia al cristianismo con la finalidad de acogerse a la práctica

---

[63] Amiano Marcelino 26,6,3: «*…confugit ad ritus Christiani sacrarium…*».

[64] Véase al respecto: MARTROYE, *L'asile,* 165 n.1.

[65] CTh. 9,45,1. Los emperadores Teodosio, Arcadio y Honorio, Augustos, a Rómulo, conde de las sagradas larguezas. «Los deudores públicos, que hubieran creido posible refugiarse en las iglesias, deberán ser sacados inmediatamente de aquel lugar en el que se hubieran escondidos, o se les deberá exigir el pago a los propios obispos en el supuesto de que aprueben el que se oculten. Por consiguiente, tu distinguida autoridad sabe que a partir de ahora ningún deudor puede ser defendido por clérigos, o, en el supuesto de que hubieran confiado a ellos su defensa, éstos tendrán que pagar su deuda». Dada el quince de las calendas de noviembre en Constantinopla, siendo cónsules el emperador Arcadio por segunda vez y Rufino. (a. 392).

[66] Sobre la constitución véase el comentario de: MARTROYE, *L'asile,* 172ss.; DUCLAUX, *Ad ecclesiam*, 56ss.; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Droit*, 63; MANFREDINI, *Ad ecclesiam confugere*, 45-46; WENGER, *Asylrecht*, 836-844.

del asilo en las iglesias cristianas. La constitución de los emperadores Arcadio y Honorio el 17 de junio del año 397[67] prohibió a los judíos que simularan ser cristianos para poder así refugiarse en las iglesias y evitar el pago de sus deudas o el cumplimiento de las condenas que se les habían impuesto. Se establece que el clero debe expulsar a todo judío que no haya pagado la deuda o se haya demostrado su inocencia[68].

Pero sólo en los inicios del siglo V[69] cabe afirmar que el derecho de asilo penetró como principio general en la legislación bajo-imperial[70]. Una constitución del año 409 de los emperadores Honorio y Teodosio reconoció el derecho de asilo en las iglesias al establecer que la persona que había solicitado asilo no podía ser sacada con violencia de la sacrosanta iglesia[71]. Una vez reconocido este derecho, las constituciones posteriores en el tiempo se dedicaron a matizarlo. Así la siguiente disposición transmitida en este código y fechada en el año 431[72] extendió el derecho de asilo a todos los anexos al

---

[67] CTh. 9,45,2 = CJ 1,12,1: Los emperadores Arcadio y Honorio, Augustos, a Arquelao, prefecto augustal. «Los judíos que acusados por algún delito o por deudas fingen querer adherirse a la ley cristiana para, acogiéndose a las iglesias, poder librarse de su crímenes o del peso de sus deudas, sean rechazados y no sean acogidos antes de haber pagado todas las deudas o se hayan justificado al demostrar su inocencia». Dado en Constantinopla el 15 de las calendas de Julio, siendo cónsules Cesario y Ático (a.397).

[68] Véase el comentario de DUCLAUX, *Ad ecclesiam*, 60ss.; MARTROYE, *L'asile,*181ss.; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Droit,* 64; WENGER, *Asylrecht*, 836-844.

[69] La regulación que se promulgó a partir de este momento histórico también la conocemos por el título duodécimo del libro I del Código de Justiniano que recoge de nuevo algunas de las constituciones transmitidas por el Teodosiano y que no tiene un título muy diverso al ya mencionado: *De his qui ad ecclesias confugiunt vel ibi exclamant* (= De los que se refugian en las iglesias o en ellas piden auxilio), lo que significa que se construye el derecho de asilo siguiendo el modelo trazado en el Código Theodosiano.

[70] Según DUCLAUX, *Ad ecclesiam*, 77-78 el reconocimiento del derecho de asilo por el emperador se debe que éste acepta que estamos ante un derecho natural que no se puede transgredir, una especie de derecho religioso superior al positivo por ser de esencia divina.

[71] CTh. 16,8,19 resumido en CJ 1,12,2: Los emperadores Honorio y Teodosio, Augustos, a Jovio, prefecto del pretor. «Mandamos por orden fiel y devota que a nadie le sea permitido sacar por la fuerza de las iglesias sacrosantas a los que allí se refugian; concretamente con esta precisa delimitación: si alguien hubiera intentado ir en contra de lo establecido por esta ley, sepa que será retenido por cometer un delito de lesa majestad». En Rávena, en las calendas de abril bajo el octavo consulado de Honorio y el tercero de Teodosio, Augustos (a. 409).

[72] CTh. 9,45,4 (= Brev. 9,34,1) = CJ 1,12,3. Los emperadores Teodosio y Valentiniano, Augustos a Antioco. «Mandamos…..…que estén abiertos los templos de Dios……y que no sólo los altares y el oratorio cercado del templo…..sino que ordenamos que sea sitio de

templo: celdas, casas, jardines, huertos, baños, cementerios, pórticos, plazas, etc. prohibiendo a los asilados tener armas dentro de dichos lugares sagrados. Del año siguiente, 432 conocemos una constitución dedicada no ya al ejercicio del derecho de asilo por parte de las personas libres sino por parte de esclavos armados y la incidencia que podía tener para el reconocimiento del derecho el hecho de que ofrecieran resistencia[73]. Una constitución del 466 del emperador León dirigida al prefecto del pretor Eritrio estableció el derecho de asilo respecto de las iglesias de la fe ortodoxa y además excluyó de su ejercicio a ladrones y personas fugitivas así como a los deudores[74].

---

salvación para los refugiados hasta las últimas puertas de la iglesia…...de tal manera que si algún espacio mediara entre el templo que hemos fijado por el recinto de los muros,……ya sean celdas, habitaciones, huertos, baños, cementerios y pórticos, ampare como dentro del mismo templo a los que refugian. 1. Mandamos también que de ninguna manera los que se refugian en las iglesias tengan armas de cualquier especie……..; 3. A los que se atreven a entrar con armas en los templos, les prevenimos que no hagan esto; y si armadas……..estuvieran en cualquier lugar de la iglesia o en los recintos del templo o cerca o fuera, mandamos que sean requeridos con la autoridad del obispo para que depongan las armas……..Pero si amonestados por la voz de la Iglesia, no quisieren……..abandonar las armas, sepan que enviadas fuerzas armadas si así fuera necesario habrán de ser sacados fuera y arrojados violentamente y en todo caso sometidos….Dada en Constantinopla a 10 de las calendas de abril, siendo cónsules Antinoo y Baso. (a.431). Sobre ella: MARTROYE, *L'asile*, 220-225; WENGER, *Asylrecht*, 836-844; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 77-78 y M. MELLUSO, «In tema di *servi fugitivi in ecclesia* in epoca giustinianea. Le *Bullae Sanctae Sophiae*», en *Dialogues d'histoire ancienne* 28/1 (2002) 77-78. Sobre restos arqueológicos en iglesias búlgaras que acrediten este dato véase: D. MITOVA-D'ZONOVA, «Archäologische und Schriftliche Angaben über das Asylrecht in der frühchristlichen und Mittelalterlichen Kirche auf dem *Territorium* des heutigen Bulgarien», en *Actes du X congrès international d'archéologie chrétienne* (Città del Vaticano 1984) 339-346.

[73] CTh. 9,45,5 = CJ 1,12,4: Los mismos Augustos (Teodosio y Valentiniano) a Hierio, prefecto del pretor. «Si un esclavo de cualquiera irrumpiera por sorpresa en la iglesia o en los altares armado sin que nadie lo sospechara, …..avísese inmediatamente a su señor o a aquella persona de quien el terror furioso le hizo huir y no se le negara auxilio para sacarlo…….Mas si concibiere….la idea de resistirse……..concédase al señor facultad para arrancarlo y extraerlo por la fuerza…». Dada en Constantinopla a cinco de las calendas de abril siendo cónsules Valerio y Ancio (a. 432). Comentario en: MARTROYE, *L'asile*, 226-227; TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, *Le droit*, 82-84; WENGER, *Asylrecht*, 836-844 y MELLUSO, *In tema*, 79.

[74] CJ 1,12,6: El emperador León, Augusto, a Eritreo, prefecto del pretor: «Establecemos mediante la presente ley ……que ningún refugiado, cualquiera que sea su condición, sea arrojado, entregado o arrancando de las sacrosantas iglesias de la fe ortodoxa,……No consentimos ..que ….sean expulsados o arrojados de estos lugares y de sus límites….1. Mas si los refugiados …..para ser citados se ofreciesen a sus perseguidores en los lugares sagrados,

En resumen, la legislación imperial tardo-antigua sobre el asilo demuestra que se había producido un modificación en la mentalidad jurídica romana respecto del tratamiento de la institución: del rechazo del derecho imperial que primaba la justicia humana frente a la divina se pasó a admitir el derecho de asilo que reconocía una ingerencia de la iglesia en la justicia imperial y en consecuencia se produjo una aceptación de la justicia divina siempre y cuando ello no pusiera en peligro el poder imperial[75].

prevéngase ….a quienes están sometidos…2. Pero si se ocultan en los límites de la iglesia,……el religioso ecónomo, o aquel a quien la autoridad episcopal hubiera elegido para estos asuntos……la presentara si es encontrado… 5. Si un esclavo, o un colono, o un adscripticio esclavo o liberto, o cualquier otra persona de esta clase, o doméstica, o sujeta a condición se hubiere refugiado en los lugares sagrados por haber roto y sustraído ciertos objetos, o por haberse hurtado él mismo fugándose, sean vueltos inmediatamente a su lugar y estado propio por los religiosos ecónomos o defensores …..». Dada en Constantinopla el día primero de las calendas de marzo, siendo cónsul por tercera vez León, Augusto (a. 466).

[75] Véase al respecto: DUCLOUX, *Ad ecclesiam*, 53-80 donde comenta las constituciones imperiales que en su opinión demuestran cómo se ha producido la transformación del uso del asilo en una costumbre.

¿De qué se huye? La realidad del asilo en la Antigüedad tardía[1]

Esperanza Osaba

Profesora Titular de Derecho Romano
UPV/EHU

1. INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen me propongo analizar la incidencia específica del recurso al asilo en las iglesias en un momento histórico muy concreto: el que hace de puente entre la Edad Antigua y la Edad Media (siglos V al VIII). En Occidente corresponde justamente al momento en que los pueblos germánicos ocupan el antiguo territorio del imperio romano y establecen monarquías más o menos estables en el tiempo. En este trabajo me voy a centrar específicamente en la monarquía visigoda y, por tanto, en el espacio temporal que cubre los años 506 a 711, para lo que tendré en cuenta también los datos provenientes de otros reinados coetáneos del entorno geográfico, como, por ejemplo, el de francos y ostrogodos, que proporcionan una mayor riqueza de fuentes e información sobre la materia, y con los que la monarquía visigoda comparte relaciones e influencias.

2. CONCEPTO DE ASILO ECLESIÁSTICO

La antigua institución del asilo eclesiástico, considerada como una de las más importantes prerrogativas de la Iglesia, además de muestra de su libertad,

[1] El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación I+D *El derecho de asilo en época visigoda*, SEJ2006-08570, del Ministerio de Ciencia e Innovación.

tuvo un importante reconocimiento precisamente en esta época. Consiste en extender la inviolabilidad del lugar sagrado a cuantos a él se acogen en busca de amparo. Idéntica función cumplía el asilo en otros pueblos de la antigüedad para quienes buscan el refugio de templos o territorios considerados inviolables. También en Roma se aplicaba, por ejemplo, a quienes buscaban el asilo de las estatuas de los emperadores. La inmunidad imperial amparaba al acogido y le brindaba protección, para, al menos, obtener unos días de más de plazo para plantear su reclamación, fuera esta penal, civil o de naturaleza política[2].

Como resulta evidente, en esta institución inmemorial, que destaca por su carácter transcultural y transecular, cuanto mayor sea la falta de garantías jurídicas y personales del período histórico concreto, mayor será el servicio que pueda prestar el asilo.

Indudablemente, el estudio de la fuerza, extensión y efectividad de estas formas de amparo o salvaguarda permite, obviamente, calibrar el poder de la Iglesia en cada momento, en la medida en que la protección de los asilados frena o impide el desarrollo normal de la justicia secular y el poder punitivo del estado. Por otra parte, esta realidad del asilo acarrea sin duda una esforzada labor intercesora para los clérigos responsables de la Iglesia. Podemos hacernos una idea a través del relato de Beda el Venerable (673-735) sobre la vida de San Cuthberto. Este importante prelado, antes de su muerte en el año 687, y sabiendo que iba a ser enterrado fuera de su monasterio, considera que esta medida proporcionará paz y sosiego a sus monjes: *creo que será mejor para vosotros que repose en este lugar, porque con los prófugos y criminales de toda especie que podrían venir a pedir asilo ante mi cuerpo (…) tendríais que interceder sin cesar ante los poderosos del siglo y la presencia de mi cuerpo supondría una dura carga*[3].

---

[2] CT 9,44,1, *Eos, qui ad statuas vel evitandi metus vel creandae invidia causa confugerit, ante diem decimum neque au ferri ab aliquo neque discedere sponte perpetimur; ita tamen, ut, si certas habuerint causas, quibus confugere ad imperatoria simulacra debuerint, iure ac legibus vindicetur; sin vero proditi fuerint artibus suis invidiam inimucis creare voluisse, ultrix in eos sententia proferatur*.

[3] Beda el Venerable, *Sancti Cuthberti Lindisfarnensis Episcopi Liber De Vita Et Miraculi*, *PL* 94,779: *Sed et vobis quoque commodius esse arbitror ut hic requiescam, propter incursiones profugorum vel noxiorum quorumlibet: qui cum ad corpus deum forte confugerit, quia qualiscumque sum, fama tamen exiit de me quis famulus Christi sim, necesse habetis saepius pro talibus apud potentes saeculi intercedere, atque ideo de presentia corporis mei multum tolerare laborem*.

En palabras de J. Rahel Oesterle, el estudio del asilo actúa de «sismógrafo», permitiendo la detección, conocimiento y manejo de las situaciones más conflictivas. Efectivamente, y como también señala C. Latini para un período histórico posterior, aunque aplicable también al nuestro, la existencia del derecho de asilo representa la válvula de escape de un sistema penal lleno de excesos. El derecho de asilo opera, en palabras de Latini, como *uscita di sicureza*.

Apoyada en estas sugerentes metáforas del «sismógrafo» o «salida de emergencia», me voy a acercar a los demandantes de asilo en este momento histórico concreto, identificando a quienes recurren al asilo en sagrado durante la monarquía visigoda hispana.

3. *LEX VISIGOTHORUM*

En la legislación visigoda se reguló profusamente el asilo, máxime en comparación con los textos legales del entorno de los reinos coetáneos. Este es el caso, señaladamente, de la *Lex Visigothorum*, recopilación de leyes de diferentes monarcas que promulga Recesvinto en el año 654, y que recibe añadidos y retoques del monarca Ervigio, que llevó a cabo una nueva promulgación en el 681. Se trata, como podemos apreciar, de un texto jurídico profundamente influenciado por el derecho romano precedente.

En esta Ley destaca un título propio, LV 9,3, en el que se recogen cuatro importantes leyes relativas al asilo, y que ya nos informan de diversas características que pueden o deben darse en las personas que han buscado el amparo de iglesias. En principio, se parte de la prohibición de extraer por la fuerza a los asilados, salvo que no hubieran depuesto sus armas a las puertas del templo, e incluso se declara la impunidad para quien hubiera dado muerte al asilado que se defienda armado[4].

Esta regulación, con claros precedentes en las fuentes romanas, se ha relacionado con los desórdenes que se producían en las iglesias. Y, efectivamente,

[4] LV 9,3,1 ant.: *Nullus de ecclesia ausus sit aliquem violenter abstraere, nisi ad ecclesiam confugiens armis se fortasse defensare voluerit*. Utilizo la edición de K. Zeumer, *Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio* 1, *tomus* 1. (Hannoverae et Lipsiae 1973 = 1902). LV 9,3,2 ant.: *Qui ad ecclesie porticos confugerit et non deposuerit arma, que tenuit, si fuerit occisus, percussor in loco sancto nullam fecit iniuriam nec ullam calumniam pertimescat*.

como subraya Timbal, ésta es la base de la constitución de Teodosio II y Valentiniano III, del 23 de marzo del año 431, la primera ley en que se reconoce el derecho de asilo de aplicación en Oriente, y que, recogida posteriormente en el CT[5], pasaría a ser de aplicación general. Esta constitución nos ha llegado por tres vías distintas: de un lado, el Código Teodosiano, pues fue insertada como cuarta ley en el título del asilo y se nos ha transmitido en CT 9,45,4, de otro en el Código de Justiniano (una versión en griego se recogió en CJ 1,12,3) y también a través de las actas del Concilio de Éfeso, reunido en junio del año 431.

Las Actas de este concilio nos ayudan a concretar los hechos subyacentes que pudieron motivar la normativa imperial. Al parecer, en ese mismo año 431 unos esclavos *barbari* de confesión arriana habían buscado refugio en una

[5] CT 9,45,4 [=*Lex Romana Visigothorum* 9,34,1]: *Pateant summi dei templa timentibus; nec sola altaria et oratorium templi circumiectum, qui ecclesias quadripertito intrinsecus parietum septu concludit, ad tuitionem confugientium sancimus esse proposita, sed usque ad extremas fores ecclesiae, quas oratum gestiens populus primas ingreditur, confugientibus aram salutis esse praecipimus, ut inter templi quem parietum describsimus cinctum et post loca publica ianuas primas ecclesiae quidquid fuerit interiacens sive in cellulis sive in domibus hortulis balneis areis atque porticibus, confugas interioris templi vice tueatur. Nec in extrahendos eos conetur quisquam sacrilegas manus inmittere, ne qui hoc ausus sit, cum discrimen suum videat, ad expetendam opem ipse quoque confugiat. Hanc autem spatii latitudinem ideo indulgemus, ne in ipso dei templo et sacrosanctis altaribus confugientium quemquam manere vel vescere, cubare vel pernoctare liceat: ipsis hoc clericis religionis causa vetantibus, ipsis, qui confugiunt, pietatis ratione servantibus.*1. *Arma quoque in quovis telo, ferro vel specie eos, qui confugiunt, minime intra ecclesias habere praecipimus, quae non modo a summi dei templis ac divinis altaribus prohibentur, sed etiam cellulis domibus hortulis balneis areis atque porticibus.*2. *Proinde hi, qui sine armis ad sanctissimum dei templum aut ad sacrosanctum altare sive usquam gentium sive in hac alma urbe confugiunt, somnum intra templum sive ipsum altare vel omnino cibum capere absque aliqua eorum iniuria ab ipsis clericis arceantur, designantibus spatia, quae in ecclesiasticis saeptis eorum tuitioni sufficiant, ac docentibus, capitalem poenam esse propositam, si qui eos conentur invadere. Quibus si perfuga non adnuit neque consentit, praeferenda humanitati religio est et a divinis ad loca quae diximus turbanda temeritas. Hos vero, qui templa cum armis ingredi audent, ne hoc faciant, praemonemus; dein si telis cincti quovis ecclesiae loco vel ad templi septa vel circa vel extra sint, statim eos, ut arma deponant, auctoritate episcopi a solis clericis severius conveniri praecipimus, data eis fiducia, quod religionis nomine melius quam armorum praesidio muniantur. Sed si ecclesiae voce moniti, post tot tantorumque denuntiationes noluerint arma relinquere, iam clementiae nostrae aput deum et episcoporum causa purgata, armatis, si ita res exegerit, intromissis, trahendos se abstrahendosque esse cognoscant et omnibus casibus esse subdendos. Sed neque episcopo inconsulto nec sine nostra sive iudicum in hac alma urbe vel ubicumque iussione armatum quemquam ab ecclesiis abstrahi oportebit, ne, si multis passim hoc liceat, confusio generetur.*

iglesia de Constantinopla huyendo de los malos tratos infligidos por su dueño. Tras acceder al interior del templo, al que se acogieron sin desarmarse, habían provocado un gran tumulto, a resultas del cual resultó muerto un clérigo y otro herido. Durante días, al parecer, perturbaron los oficios divinos, causaron graves altercados e incluso llegaron a prender fuego al altar. Por último, en su desesperación, se dieron muerte como resultado de disputas entre ellos mismos. Desconocemos, no obstante, si eran de origen godo estos esclavos arrianos que perecieron en Constantinopla y que supuestamente están en el origen de esta constitución del 431[6].

El texto de esta norma ordena también la extensión de los lugares de asilo, y los amplía al recinto eclesial en su conjunto, compuesto por casas y aposentos, baños, jardines, etc. Además, y como en la ley visigoda posterior, prohíbe que los asilados retengan sus armas en el interior de la iglesia. Para el supuesto de que no lo hayan hecho, se prescribe expresamente que los clérigos procuren convencerles de deponerlas, y sólo ante su resistencia a ello podrán ser arrancados del asilo por la fuerza, pero no sin elevar previamente una consulta al obispo. Exclusivamente los jueces competentes, o el emperador en Constantinopla, podrán ordenar la violación del asilo para capturar a los refugiados. Por lo que hace a la apreciación de la peligrosidad de los asilados, esta ley –con mucho la más permisiva de todas las promulgadas– otorga un gran margen de maniobra a los clérigos de la iglesia en la valoración de la conducta de los demandantes de asilo. Otros aspectos interesantes de esta constitución son, por una parte, la falta de limitación en cuanto a las personas que pueden beneficiarse del asilo y, por otra, que la violación de este derecho en personas desarmadas se castiga con la pena capital (presumiblemente, la de muerte por el delito el sacrilegio). El crimen sería juzgado por los gobernadores provinciales en primera instancia y, después, en apelación, ante el superior jerárquico.

Ahora bien, como afirma Ducloux[7] aunque en esta constitución se regulan aspectos que indudablemente mejoran la calidad de vida de los asilados y su seguridad, no se entra, ciertamente, en su destino futuro, que quedaría al albur del resultado de la labor intercesora de los clérigos.

Esta constitución, con sus graves sanciones para los violadores del asilo y unas muy favorables condiciones de admisión en las iglesias de todo tipo de personas, libres y esclavas, en demanda de asilo, conlleva, indudablemente, la

[6] Un análisis de estos hechos, además de las fuentes en que se nos han transmitido, puede consultarse en Ducloux, 207-236; Timbal; 80, Martroye; 217 ss.

[7] Ducloux, 207.

cesión de una importante parcela de poder a la Iglesia. Además, la constitución fue recogida en la *Lex Romana Visigothorum* y cuenta con *Interpretatio*[8]. En todo caso, esta situación no habría de mantenerse mucho en el tiempo, porque Teodosio II y Valentiniano III, los mismos emperadores promulgadores de esta constitución del 431 –sin duda la que en mayor medida reconoce el derecho de asilo– la someten a modificación por medio de una nueva constitución que ve la luz en el 432, y que se inserta en el Código Teodosiano como última del título dedicado al asilo, CT 9,45,5[9], asimismo compilada en el Código de Justiniano[10].

En la *Lex Visigothorum*, las otras dos restantes leyes de este título dedicado específicamente a la regulación de este derecho nos permiten visualizar los diferentes tipos de personas posibles demandantes de asilo: esclavos, deudores y reos. En tanto en la primera de estas dos leyes se cifra el castigo reservado al desalojo violento de los asilados en una pena pecuniaria, que difiere además en

---

[8] *Interpretatio* LRV CT 9,34,1. *Ecclesiae ac loca deo dicata reos, qui ibidem compulsi timore confugerint, ita tueantur, ut nulli locis sanctis ad direptionem reorum vim ac manus afferre praesumant: sed quicquid spatii vel in porticibus vel in atriis vel in domibus vel in areis ad ecclesiam adiacentibus pertinet, velut interiora templi praecipimus custodiri, ut reos timoris necessitas non constringat circa altaria manere et loca veneratione digna polluere. Sane si qui ad loca sancta confugerint, arma si qua secum portaverint, mox deponant, nec se existiment magis armorum praesidio quam sanctorum locorum veneratione defendi. Quod si deponere arma noluerint et sacerdoti vel clericis non crediderint, sciant se armatorum viribus extrahendos. Si vero extrahere de locis sanctis quemlibet reum quacumque ratione quis tentaverit, noverit se capitali supplicio esse damnandum.*

[9] CT 9,45,5 (CJ 1,12,4): *Super confugientibus ad sanctae religionis altaria sanctionem in perpetuum valituram credidimus promulgandam, ut, si quidem servus cuiusquam ecclesiam altariave loci tantum veneratione confisus sine ullo telo petierit, is non plus uno die ibidem dimittatur, quin domino eius vel cuius metu poenam imminentem visus est declinasse, a clericis quorum interest nuntietur. Isque eum inpertita indulgentia peccatorum, ut nullis residentibus iracundiae menti reliquiis, in honorem loci et eius respectu, ad cuius auxilium convolavit, abducat. Quod si armatus nullis hoc suspicantibus inopinus inruerit, exinde protinus abstrahatur vel certe continuo domino vel ei, unde eum tam furiosa formido proripuit, indicetur eique mox abstrahendi copia non negetur. Sed si armorum fiducia resistendi animos insania inpellente conceperit, abripiendi extrahendique eum domino, quibus potest id efficere viribus, concedatur. Quod si illum etiam confici in concertatione pugnaque contigerit, nulla erit eius noxa nec conflandae criminationis relinquetur occasio, si is, qui ex statu servili in hostilis et homicidae condicionem transivit, occisus sit. Quod si quae tam sunt utiliter constituta eorum, qui huic rei pro suo praeficiuntur officio, aut neglegentia aut coniventia vel aliqua ratione fuerint dapravata, animadversio iusta non deerit, ut sub episcopalis diiudicationis arbitrio loco eo, quem tueri nequivere, submoti et reiecti in ordinem plebeiorum motum iudiciarii vigoris excipiant*. Sobre esta ley Ducloux, 230 ss. y 237 ss.

[10] CJ 1,12,4.

su montante según que se trate de un «*onestior*» o de un «*inferior*»[11], en la última de las leyes del título[12] se prescribe el procedimiento a seguir para la entrega de los refugiados, y se trata, específicamente, del supuesto de esclavos y de deudores, apuntándose también, en el párrafo final de esta ley, que el asilo para culpables de homicidio, *maleficium* (encantamiento) y *veneficium* (envenenamiento) es regulado en las leyes específicas correspondientes.

Además, en otras sedes de la *Lex Visigothorum* también encontramos el derecho de asilo reconocido específicamente a los homicidas, a los autores de *maleficium* y *veneficium*, a los militares y a los esclavos. Se mencionan, asimismo, expresamente, a las mujeres convictas por rapto o por unión con su propio siervo o liberto. Por los cánones de los concilios constatamos que también los clérigos e incluso los reos de alta traición son demandantes de asilo. Veamos las diferentes clases de asilados.

4. DEMANDANTES DE ASILO

4.1. Mujeres

En relación específicamente con las mujeres en tanto que demandantes de asilo merecen destacarse dos importantes leyes:

Por una parte, LV 3,2,2 ant[13], en la que se prohíbe que las mujeres libres mantengan relaciones, calificadas de adulterio, con sus propios esclavos o li-

---

[11] LV 9,3,3 *ant.*: *Si quis de altaribus servum suum aut debitorem, non traditum sibi a sacerdote vel ab ecclesie custodibus, violenter abstraxerit, si onestioris loci persona est, ubi primum iudici de eo fuerit relatum, altario, cui iniuriosus fuit, cogatur exolvere solidos C, inferioris loci persona det solidos XXX. Quod si non habuerit, unde conponat, correptus a iudice in conventu C flagella suscipiat. Dominus vero servum, sive creditor debitorem recipiat excusatum.*

[12] LV 9,3,4 *antiqua*: *Eos, qui ad ecclesiam vel ad ecclesie porticos confugerit, nullus contingere presumat, sed presbitero vel diacono repetat, ut reformet; et seu debitor sive reus, qui confugerat, si non meretur occidi, aput repetentem ecclesie cultor interveniat, ut ei veniam det, et exoratus indulgeat. Quod si debitor aliquis ad ecclesiam confugerit, eum ecclesia non defendat, sed presbiter aut diaconus debitorem sine dilatione restituat; ita ut ipse, qui debitum repetit, nequaquam cedere aut ligare eum presumat, qui ad ecclesie auxilium decurrit; sed presente presbitero vel diacono constituatur, intra quod tempus ei debitum reformetur. Quia licet ecclesie interventus religionis contemplatione concedatur, aliena tamen retineri non poterunt. De homicidis autem, maleficis et veneficis in eorum titulis leges sunt requirende*

[13] LV 3,2,2 ant.: *Si ingenua mulier servo suo vel proprio liberto se in adulterio miscuerit aut forsitan eum maritum habere voluerit et ex hoc manifesta probatione*

bertos. La pena para las infractoras sería la fustigación y muerte en la hoguera. Esta norma proviene del derecho romano y, en concreto, de una constitución de Constantino[14], del 326 o 329, recogida en la *Lex Romana Visigothorum* y que cuenta con una *Interpretatio*[15].

En el último párrafo de la ley se admite expresamente el asilo para las mujeres vírgenes o viudas convictas de este delito. De este modo podrían salvar su vida, y se conmutaría la pena de muerte por la de esclavitud a la persona designada por el monarca. No obstante, es significativo que se cierra la puerta del asilo en esta ley a los restantes posibles implicados, tanto varones, esclavos o libertos, como mujeres casadas.

Y, por otra, LV 3,3,2 ant[16], que aborda el castigo del rapto, y que para el supuesto de que hubiera existido acuerdo entre raptor y raptada establece la pena capital. Pues bien, tanto el asilo de una iglesia como, en su caso, el amparo del obispo, les pondría a resguardo de esta pena. En este caso, y por lo que hace a la regulación expresa del asilo, el texto sigue de cerca lo previsto en el canon 2 del Concilio de Orleáns, del año 511[17]. En cuanto al rapto, en-

---

convincitur, occidatur; ita ut adulter et adultera ante iudice publice fustigentur et ignibus concrementur. Cum autem per reatum tam turpis admissi quicumque iudex, in quacumque regni nostri provincia constitutus, agnoverit dominam servo suo sive patronam liberto fuisse coniunctam, eos separare non differat; ita ut bona eiusdem mulieris, aut si sunt de alio viro idonei filii, evidenter obtineant, aut propinquis eius legali successione proficiant. Quod si usque ad tertium gradum defecerit heres, tunc omnia fiscus usurpet; ex tali enim consortio filios procreatos constitui non oportet heredes. Illa vero, seu virgo sive vidua fuerit, penam excipiat superius conprehensam. Quod si ad altaria sancta confugerit, donetur a rege, cui iussum fuerit, perenniter servitura.

[14] CT 9,9,1

[15] IT LRV CT 9,6,1 *Interpretatio: Si qua ingenua mulier servo proprio se occulte miscuerit, capitaliter puniatur. Servus etiam, qui in adulterio dominae convictus fuerit, ignibus exuratur. In potestate habeat huiusmodi crimen quicumque voluerit accusare. Servi etiam aut ancillae, si de hoc crimine accusationem detulerint, audiantur: ea tamen ratione, ut si probaverint, libertatem consequantur, si feffelerint, puniantur. Hereditas mulieris, quae se tali crimine maculaverit, vel filiis, si sunt ex marito suscepti, vel propinquis ex lege venientibus tribuatur*

[16] LV 3,3,2 *ant.: Si parentes mulierem vel puellam raptam excusserint, ipse raptor parentibus eiusdem mulieris vel puelle in potestate tradatur, et ipsi mulieri penitus non liceat ad eundem virum se coniungere. Quod si facere presumserit, ambo morti tradantur. Si certe ad episcopum vel ad altaria sancta confugerit, vita concessa, omnismodis separentur et parentibus rapte servituri tradantur.*

[17] Concilio de Orleáns del 511, c. 2 : *De raptoribus autem id custodiendum esse censuimus, ut, si ad ecclesiam raptor cum rapta confugerit et femina ipsa violentiam pertulisse*

contramos su precedente en la constitución de Constantino del año 320, recogida en la LRV[18].

Tenemos indicios para pensar que estas penas, de hecho, llegaban a aplicarse en la práctica. Así nos lo confirma el testimonio excepcional de Cesáreo de Arlés (470/ 471-543), por quien sabemos, que al menos en las Galias y en un momento anterior, se sancionaba efectivamente a las mujeres que mantenían relaciones con sus propios siervos[19]. Por otra parte, que la dureza de las condenas llevaba con frecuencia a que los reos pusieran fin a su vida se nos confirma en el concilio de Toledo XVI, del año 693, a juzgar por la alarma de los obispos ante el número de suicidios que atribuyen a esta causa[20]. Y, también Gregorio de Tours (538-594) nos relata el caso de una mujer acusada de adulterio, que antes de ser condenada puso fin a su vida[21]. De ahí que, ciertamente, el asilo pudiera servir de asidero y salida de emergencia para salvar la vida.

Asimismo, en la ley que contempla el asilo de los esclavos se recoge que a éste se acogían también *ancillas*, designándolas así expresamente, y se subraya el gran número de siervos, tanto hombre como mujeres, que de él se valían[22]. Por otra parte, también entre las mujeres de la nobleza, y señaladamente por cuestiones políticas, también tenemos constancia del recurso al asilo, como veremos *infra*.

---

constiterit, statim liberetur de potestate raptoris et raptor mortis vel poenarum inpunitate concessa aut serviendi conditione subiectus sit aut redimendi se liberam habeat facultatem. Sin vero quae rapitur patrem habere constiterit et puella raptori aut rapienda aut rapta consenserit, potestati patris excusata reddatur et raptor a patre superioris conditionis satisfactione teneatur obnoxius. He utilizado la edición de C. De Clercq, *Concilia Galliae, a.511-A.695*, en *Corpus Christianorum ser. Lat*. 148A (Turnhout 1963) 4-5.

[18] CT 9,24,1 =LRV CT 9,19,1

[19] Césareo de Arlés, *Sermo* 42.2: (…) *infelix intromissa est consuetudo, ut, si uxor inventa fuerit cum servo suo, puniatur*.(…)

[20] Toledo XVI: *Quorundam etenim hominum tam grave inolevit disperationis contagium, ut dum fuerint pro qualibet neglegentia aut disciplinae censura multati aut pro sui purgatione sceleris sub poenitentia satisfactione cuastodia[e] mancipati, incumbente/ disperationis incommodo se ipsos malunt [a]ut laquei suspendio enecari aut ferro vel aliis mortiferis casibus interimere* (...).

[21] Gregorio de Tours, *Historia* 1, 5,32: *Apud Parisius autem mulier quaedam ruit in crimine, adserentibus multis, quasi quod, relicto viro, cum alio misceretur (...) Mulier vero non post multis diebus, cum ad iudicium vocaretur, laqueo vitam finivit*.

[22] LV 5,6,17 ant: (…) *Comperimus multorum servos vel ancillas ad ecclesiam quorumdam sollicitatione confugere et illic de iniusto dominorum imperio sepissime querellari,* (…)

Supuestos de asilo específicos de mujeres nos ofrecen diversas fuentes más o menos próximas en el tiempo. Así, por ejemplo, Casiodoro (480?-575?) refiere la historia de Agapita, mujer del *vir spectabilis Basilius*, que busca refugio en una iglesia para huir de los abusos a que éste le somete[23]. Gregorio de Tours, por su parte, nos refiere en su obra numerosos casos de asilo protagonizados por mujeres tanto de la nobleza como del pueblo llano[24]. Por Isidoro de Sevilla (560-636) se nos ha transmitido también la historia de una respetada virgen consagrada que se recoge en una iglesia durante el saqueo de Roma por Alarico en el 410[25]. Y del mismo momento también Orosio (383-420) ofrece una historia semejante[26]. En

---

[23] Casiodoro, *Variae* 2,11, *Basilius siquidem vir spectabilis datis precibus intimavit Agapitam conjugem suam de propriis penatibus a quibusdam vitio sollicitationis abductam...quod etiam oblata nobis supra memoratae conjugis suae petitione firmavit : adiciens eam, cum in sacrosanctae ecclesiae saepta refugisset, ignorante marito magnitudini tuae casam Arcinatinam ratione postposita contulisse* (MGH Auct. Ant., 12 (XII), p.52

[24] Gregorio de Tours, *Historia* 6.7.

[25] Isidoro, *Historias* 15,15. *Alaricus consors regni*, (…) *Post hoc igitur votum, aggressi Urbem, omnibus et mors et captivitas indulta est, qui ad sanctorum limina confugerunt. Sed et qui extra loca martyrum erant, et nomen Christi et sanctorum nominaverunt, et ipsis simili misericordia pepercerunt. 16 In reliquis autem, etsi praeda hostium patuit, feriendi tamen immanitas refrenata est. Incursantibus autem in illa vastitate per Urbem Gothis, dum quidam potens virginem consecratam aetate provectam reperisset, eamque honeste admoneret ut, si quid apud se auri argentique esset, proferret: illa fideli conscientia, quod habuit protulit; cumque ille vasorum formam et pulchritudinem ex illa antiqua Romanorum opulentia miraretur, virgo ait: Haec vasa mihi de sacrario Petri apostoli deposita sunt; praesume, si audes. Ego sacram hostiam dare non audeo. Gothus ille ad nomen apostoli magno pavore perterritus, regi hoc per nuntium refert, qui confestim rex reportari omnia ad sacrarium sancti Petri per virginem illam summa cum reverentia jussit, dicens: Cum Romanis gessi bellum, non cum apostolis Dei. 17 Redit igitur virgo reverentissimis officiis honorata, redeunt et cum illa omnes qui ei se sociaverant, super capita sua vasa illa aurea et argentea cum hymnis et canticis reportantes, exertis undique jussu regis ob defensionem armatorum custodiis. Concurrunt undique ad voces canentium de latipulis agmina Christianorum. Concurrunt etiam et pagani, atque admisti inter eos, dum servos Christi se esse fingunt, etiam et ipsi calamitatis excidium evaserunt.*

[26] Orosio, *Historiarum adversos paganos 7,39: adest Alaricus, trepidam Romam obsidet turbat inrumpit, dato tamen praecepto prius, ut si qui in sancta loca praecipueque in sanctorum apostolorum Petri et Pauli basilicas confugissent, hos inprimis inuiolatos securosque esse sinerent, tum deinde in quantum possent praedae inhiantes a sanguine temperarent (...) unus Gothorum idemque potens et Christianus sacram Deo uirginem iam aetate prouectam, in quadam ecclesiastica domo reperit, cumque ab ea aurum argentumque honeste exposceret, illa fideli constantia esse apud se plurimum et mox proferendum*

un relato de Sozomeno[27], un bárbaro arriano aparece conduciendo a una joven romana a la iglesia de San Pedro en busca de amparo. Y por el epistolario de Jerónimo[28] conocemos la circunstancia de dos mujeres, Principia y Marcela, que ejemplifica, igualmente, el respeto de los godos al asilo.

De Oriente, aunque de una época anterior, también sabemos de casos de mujeres que recurren al asilo en sagrado, apenas en los albores de ésta institución. Así, por ejemplo, el protagonizado por una mujer en el año 372 en una iglesia de Cesarea, al objeto de escapar de la violencia de un magistrado que pretende forzarla al matrimonio[29]. En otras ocasiones es la persecución de sus maridos la que les fuerza al refugio eclesiástico, como ocurre en el año 395 con la mujer y la hija del prefecto del Pretorio de Oriente, Rufino, a quien da muerte Eutropio, favorito del emperador Arcadio[30], o es el caso también de Pintadia, mujer del general *Timasius*, al que había hecho exilar el mismo Eutropio en el 396[31].

4.2. Clérigos

Los concilios de la Iglesia visigoda ponen en evidencia que también los representantes del clero recurrían en ocasiones al asilo eclesiástico, y tanto las altas jerarquías eclesiásticas como los estamentos más bajos. El canon 8 del Concilio de Lérida del año 546, en el contexto de normas conciliares sobre disciplina eclesiástica, prohíbe que los clérigos arrebaten por la fuerza a sus propios siervos o discípulos que hubieran buscado el asilo de la Iglesia. Los

---

spopondit ac protulit, cumque expositis opibus attonitum barbarum magnitudine pondere pulchritudine, ignota etiam uasorum qualitate intellegeret, uirgo Christi ad barbarum ait: haec Petri apostoli sacra ministeria sunt. praesume, si audes; de facto tu uideris. ego quia defendere nequeo, tenere non audeo. Barbarus uero ad reuerentiam religionis timore Dei et fide uirginis motus ad Alaricum haec per nuntium rettulit: qui continuo reportari ad apostoli basilicam uniuersa ut erant uasa imperauit, uirginem etiam simulque omnes qui se adiungerent Christianos eodem cum defensione deduci. ea domus a sanctis sedibus longe ut ferunt et medio interiectu urbis aberat.

[27] Sozomeno, *H.E.*, 9,10 PG 67, col 1616. Ver Ducloux, 136-137.

[28] Jerónimo. *Epist. a Principia* 127,13. PL 22, col.1095. Ver Ducloux, 136.

[29] Gregorio Nacianceno, *Discours funèbre en l'honneur de saint Basile de Césarée*, c. 56 y 57, ed. Boulenger. *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme* (1908) 171-177.

[30] Zosimo, *Historia* 5,8. *Corpus. Script. Hist. Byzant.* (Bonn 1837). Ver Timbal, 66-68.

[31] Socrate, *H. E.* 6,5; Sozomeno, *H. E.* 8. Ver Timbal, 67-68

responsables de estos hechos serían depuestos hasta el cumplimiento de la penitencia[32].

Interesante a este respecto es que no sólo los siervos y discípulos de los clérigos busquen el refugio de las iglesias, sino también el resto del clero y las más altas jerarquías en los conflictos a que se ven enfrentados. Tenemos prueba de ello en un conocido incidente que tuvo lugar a finales del s. VI en el que interviene Gregorio Magno en auxilio de dos obispos y el presbítero de uno de ellos. Por este motivo, el Pontífice envía al defensor Juan para revisar las condenas que les habían sido impuestas por decisión, al parecer, del *magister militum* Comitiolo, juez del emperador Mauricio en la provincia bizantina. Uno de ellos, Jenaro, entonces obispo de Málaga, alegaba, que Comitiolo, le había arrancado por la fuerza del templo en el que había buscado refugio, violando por tanto el asilo[33]. Y el pontífice insta a Juan a aplicar lo dispuesto en dos constituciones del título del asilo recogidas en el Código de Justiniano. La primera, CJ 1,12,2[34], se corresponde con un fragmento de la constitución de Honorio y Teodosio dada en Rávena el 1 de abril del 409[35]. La segunda, CJ 1,12,6, es la gran ley del tí-

---

[32] Concilio de Lérida, c.8: *Si clericus servum vel discipulum de ecclesia traxerit, ut poenitentiam agat. nullus clericorum servum aut discipulum suum ad ecclesiam confugientem extraere audeat vel flagellare praesumat; quod si fecerit, donec digne poeniteat a loco cui honorem non dedit segregetur*. Utilizo las edición de Vives, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona-Madrid 1963).

[33] Gregorio Magno, *Epp*. 13, 48 (8/603) (...) *ego Iohannes defensor inter Ianuarium episcopum civitatis Malacitanae atque illum et illum episcopos cognitor resedissem* (...). Tomo el texto de las cartas de la edición de D. Norberg, en *Corpus Christianorum. Ser. Lat., S. Gregorii Magni, Registrum epistularum*. 140 A (Turnhout 1982) 1052-1064.

[34] Gregorio Magno, *Epp*. 13, 49 (8/603) *Gregorios Iohanni defensori eunti Spania. Exemplum legis* (...) *De persona Ianuarii episcopi sciendum est graviter omnino et contra leges actum, ut violenter de ecclesia traheretur, dum quando, si quamlibet aliam iniuriam a quocumque episcopus in ecclesia passus fuerit, iniuriantem lex capitali poena percutiat et, sicut maiestatis reum, omnibus det accusandi illum licentiam, ut huius legis series loquitur* (...) *Libri suprascripti tituli XII constitutione secunda: Imperatores Honorius et Theodosius Augusti Iobio praefecto praetorio. Fideli ac devota praeceptione sancimus nemini licere ad sacrosanctas ecclesias confugientes abducere, sub hac videlicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem venire temptaverit, sciat se maiestatis crimine esse retinendum. Dat. Kal. April. Honorio septies et Theodosio tertio consulibus*

[35] CJ 1,12,2: *Fideli ac devota praeceptione sancimus nemini licere ad sacrosanctas ecclesias confugientes abducere: sub hac videlicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem venire temptaverit, sciat se ad maiestatis crimen esse retinendum.*

tulo del asilo del Código de Justiniano, y fue promulgada por el emperador León en el año 466[36].

Este incidente pone de relieve que, efectivamente, los clérigos en todos sus órdenes eran también, en la práctica, demandantes de de asilo.

4.3. Traidores

La mención al asilo por causas políticas lo vamos a encontrar en la legislación conciliar. Concretamente en el canon 12 del Concilio de Toledo VI del año 638, que se reúne en tiempo de Chintila (636-639)[37]. En éste se trata de la situación de quienes, por deserción al enemigo, aumentan con ello su poder y causan daño a la patria y a sus gentes. Para estos traidores se contempla específicamente la posibilidad del asilo, y se admite que en consideración a la inmunidad del lugar sagrado y gracias a la intercesión de los clérigos puedan obtener la piedad real.

Por lo demás, señalados protagonistas de la historia de la monarquía visigoda guardan relación con el asilo. Así, Gregorio de Tours nos relata la muerte de Amalarico (502-531), probablemente a manos de sus tropas, antes de

---

[36] Gregorio Magno, *Epp*. 13, 49 (8/603) (...) *Item eiusdem tituli constitutione VI: Imperator Leo Augustus Eritrio praefecto praetorio: Praesenti lege decernimus per omnia loca valitura, excepta hac urbe regia, in qua nos divinitate propitia degentes et, quotiens usus exegerit, invocati singulis causis atque personis praesentanea constituta praestamus, nullos penitus cuiuscumque condicionis de sacrosanctis ecclesiis orthodoxae fidei expelli aut trahi vel protrahi confugas. Et paulo post: qui hoc moliri aut facere aut nuda saltim cogitatione atque tractatu ausi fuerint temptare, capitali et ultima supplicii animadversione plectendi sunt. Ex his ergo locis eorumque finibus, quos anteriorum legum praescripta sanxerunt, nullos expelli aut eici aliquando patimur nec in ipsis ecclesiis reverendis ita quemquam detineri atque constringi, ut ei aliquid aut victualium rerum aut vestis negetur aut requies et reliqua. Dat. pridie Kal. Mart. Constantinopoli, Leone Augusto tertio consule.*

[37] *Concilio de Toledo VI, c. 12 (ed. Vives): De confugientibus ad hostes. Pravarum audatia mentium saepe aut malitia cogitationum aut causa culparum refugium appetit hostium: unde quisquis patrator causarum extiterit talium, virtutes enitens defendere adversariorum, et patriae vel genti suae detrimenta intulerint rerum, in potestate principis ac gentis reductus, excomunicatus et retrusus longinquioris poenitentiae legibus subdatur. Quod si ipse mali sui prius reminiscens ad ecclesiam fecerit confugium, intercessu sacerdotum et reverentia loci regia in eis pietas reservetur conmitante iustitia.*

lograr asilarse en sagrado y después de haber sido derrotado por el rey franco Childeberto, hermano de su esposa Clotilde[38].

Años más tarde, será Hermenegildo (564-585), hijo del rey Leovigildo (569-586), quien encuentre refugio en una iglesia de Córdoba, que abandonará atendiendo a la petición de su hermano Recaredo (586-601)[39]. Y éste último, también será protagonista de un caso de asilo en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida, en la que conmutará la pena del noble Vagrila, culpable de conspirar contra el monarca, por la servidumbre de él y su familia a la citada iglesia de Santa Eulalia[40]. Ya en el último período de la monarquía, la *Historia Wambae regis* de Julián de Toledo nos refiere, en la descripción de la revuelta del *dux* Paulo contra el rey Wamba (672-680), a uno de los rebeldes, de nombre Witimiro, que presumiblemente para acogerse a sagrado, penetra, armado, en la iglesia de Santa María de Narbona y busca refugio tras el altar. El soldado de Wamba que le reduce, lo hace dejando las suyas fuera del templo[41].

---

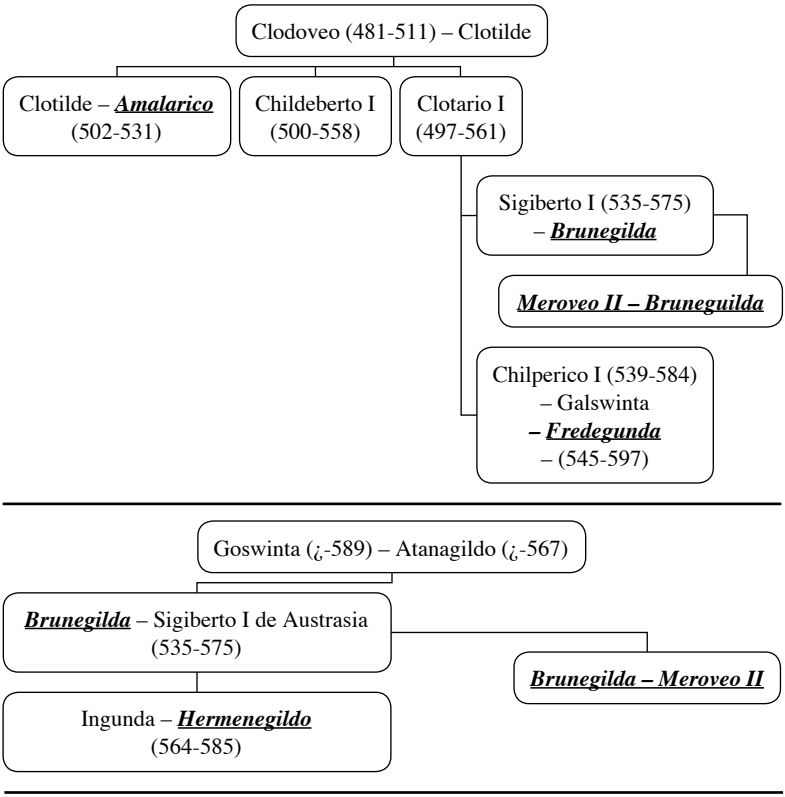
[38] Gregorio de Tours, *Historia,* 3.10. *De interitu Amalarici. Quod certissime Childeberthus cognoscens, ab Arverno rediit et Hispaniam propter sororem suam Chlotchildem dirigit. Haec vero multas insidias ab Amalarico viro suo propter fidem catholicam patiebatur.Amalaricus* (...) *Videns autem, se non posse evadere, ad eclesiam christianorum confugire coepit. Sed priusquam limina sancta contingerit, unus emissam manum lanciam eum mortali ictu sauciavit, ibique decidens reddedit spiritum* (...). Texto tomado de *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum* X, *MGH SS Merov*. I,1, ed. Krusch, B.-Levison, W., 2 ed. (Hannover 1951). En Gregorio de Tours se encuentran muchas menciones al derecho de asilo. Así, por ejemplo y sin exhaustividad, Greg. Turon. *Historia*, 2.33;3.6;3.10;5.3-3;4.13;4.18;5.7-8;5.14; 5.32; 6.7; 6.16-17; 7.35-38;7.21-26.

[39] Gregorio de Tours, *Historia,* 5,38: (...) *Herminigildus vero, vocatis Grecis, contra patrem egreditur, relicta in urbe coniuge sua. Cumque Leuvichildus ex adverso veniret, relictus a solacio, cum viderit nihil se praevalere posse, eclesiam, qui erat propinquam, expetiit, dicens: 'Non veniat super me pater meus; nefas est enim, aut patrem a filio aut filium a patre interfici'. Haec audiens Leuvichildus, misit ad eum fratrem eius; qui, data sacramenta ne humiliaretur, ait: 'Tu ipse accede et prosternere pedibus patris nostri, et omnia indulget tibi'. At ille poposcit vocare patrem suum; quo ingrediente, prostravit se ad pedes illius. Ille vero adpraehensum osculavit eum et blandis sermonibus delinitum duxit ad castra, oblitusque sacramenti, innuit suis et adpraehensum spoliavit eum ab indumentis suis induitque illum veste vile; regressusque ad urbem Tolidum, ab latispueris eius, misit eum in exilio cum uno tantum puerolo.*

[40] *Vitas sanctorum patrum emeritensium*, V, 11, 87-96. Ed. Maya Sánchez, A., en *Corpus Christianorum Ser. Lat.* 116 (Turnhout 1992) 90-91.

[41] Julián de Toledo, *Historiae Wambae regis*, 12: *Tunc victoriosa per Deum manu portas incendunt, muris insiliunt, civitatem victores ingrediuntur, in qua sibimet seditiosos subiciunt. Ubi dum Wittimirus armata adhuc manu ecclesiam peteret, accessu nostrorum turbatus, post aram beatae virginis Mariae se vindicaturum non reverentia loci miser, sed ultore gladio testabatur, dextra tenens gladium et mortem minitans singulorum. Ad huius*

Reyes y reinas



En los gráficos anteriores encontramos, subrayados, los nombres de las reinas y los reyes de este período que en algún momento buscaron el asilo eclesiástico. Tenemos, por tanto, la constancia cierta, tanto en los textos legales como por las escasas fuentes literarias del período, del recurso al asilo en estos casos.

ergo insaniae tumorem protinus comprimendum unus e nostris inter ceteros reiectis armis tabulam manu arripuit et ferocissimo ictu sese ad illum direxit. MGH. Scriptorum rerum merovingicarum, V (Hannoverae et Lipsiae, 1910) 512-513.

4.4. Militares

También el estamento militar es objeto de atención en la *Lex Visigothorum* por lo que hace al asilo. Así, en LV 9,2,3[42], que figura en el libro 9, *De fugitivis et refugientibus*, título 2, *De his, qui ad bellum non vadunt aut de bello refugiunt,* se regula el supuesto del *centenarius* que abandona su centena y regresa al hogar. Puede, en efecto, eludir el castigo de pena capital acogiéndose al asilo del obispo o bien de la Iglesia.

4.5. Homicidas y *malefici*

En dos leyes de la Lex Visigothorum encontramos referencia al asilo de los homicidas, a saber, en una ley *antiqua* LV 6,5,18 [43], y, posteriormente, en otra de Chindasvinto. Esta última, LV 6,5,16 Chind.[44], presta asimismo aten-

---

[42] LV 9,2,3 ant.: *Si quis centenarius, dimittens centenam suam in hostem, ad domum suam refugerit, capitali supplicio subiacebit. Quod si ad altaria sancta vel ad episcopum forte confugerit, CCC solidos reddat comiti civitatis, in cuius est territorio constitutus, et pro vita sua non pertimescat. (…) Et si centenarius sine conscientia aut volumtate prepositi hostis aut thiufadi sui de centena sua, ab aliquo per beneficio persuasus aut rogitus, quemquam ad domum suam redire permiserit vel in hostem, ut non ambularet, relaxaverit, quantum ab eo acceperat in novecuplum comiti civitatis, in cuius est territorio constitutus, satisfacere conpellatur (…). Quod si centenarius ab eo nullam mercedem acceperit et sic eum ad domum suam ambulaturum dimiserit, ille centenarius, sicut superius est conprehensum, det comiti civitatis solidos X.*

[43] LV 6,5,18 *ant.: Si patrem filius aut pater filium seu maritus uxorem aut uxor maritum aut mater filiam aut filia matrem aut frater fratrem aut soror sororem vel socerum gener aut socer generum vel nurus socrum aut socrus nurum vel quemcumque consanguinitate sibi proximum aut suo generi copulatum occiderit, morte damnetur. Quod si propter hoc homicida ad ecclesiam vel ad altaria sacra concurrens pietate principum vel iudicum fuerit reservatus ad vitam, perpetuo maneat persona eius exilio mancipata. [Ervigio.: Quod si propter hoc homicida ad ecclesiam vel ad altaria sacra concurrerit, in potestate parentum vel propinquorum occisi tradendus est, ut salva tantum anima quidquid de eo facere voluerint habeant potestatem.] Omnem vero substantiam suam heredibus occisi iuxta legis superioris ordinem iubemus addici, aut etiam fisco, si heredes proximos occisus non reliquerit, sociari. Nam homicida nec facultatibus suis liberatus utetur, etiam si penam mortis evadere mereatur.*

[44] LV 6,5,16 Chindasvinto: *Si homicida ad ecclesiam confugiat. Non sumus inmemores, de homicidis actenus adque maleficis diversas quidem legum sententias precessisse et iuxta qualitate sceleris penas esse prepositas, quas unusquisque eorum merebatur excipere. Tamen, quia nequitie huius autores, quanto in malis amplius promti sunt, tanto ad evadendum*

ción a los *malefici* (magos y encantadores). El monarca pone además especial énfasis en la necesidad de reprimir los abusos derivados del recurso al asilo, ante el temor de que puedan quedar impunes delitos considerados muy graves. De su tenor parece traslucirse que al asilo se recurría con frecuencia para eludir la pena, y podría ser quizá también señal indicativa de su efectividad. En la ley se permite que los asilados salven su vida, pero al precio de ser cegados, una pena extremadamente dura que muestra el deseo del monarca de limitar los efectos del asilo y, de paso, el poder de la Iglesia.

Para la Italia ostrogoda y en relación con un período ligeramente anterior, Casiodoro nos refiere el caso de Jovino, quien, acusado de homicidio, consigue tras refugiarse en una iglesia que su pena se transforme en la de exilio[45].

Pero no sólo homicidas, sino otros convictos y con penas pendientes serían con seguridad potenciales demandantes de asilo. A este respecto nos informa también Gregorio de Tours de que en el año 585, y con motivo de un incendio en la Isla de la ciudad de Paris que afectó a la prisión situada al borde del Sena, un gran número de presos, entre los que se encontrarían sin duda reos de muy

---

supplicium occasiones sepe pretendunt, ac se plerumque basilicarum Dei defensione conmittunt, qui contra divinum preceptum scelera perpetrare non metuunt, ideo, quia numquam debet hoc scelus inultum relinqui, quod et vitam perimit et quorundam mentes ad deterius frequenter inpellit, hoc omnem per evum mansurum damus edictum: ut, quemcumque homicidam seu maleficum lex puniri precipit, et preterea, qui ex suo disposito vel male volumtatis adsensum tale nefas committit, nulla hunc occasio nullaque umquam ab hac sententia potestas excuset; sed etiam, si contingerit eum ad altare sanctum fortasse confugere, consulto tamen sacerdote ac reddito sacramento, ne eundem sceleratum publica mortis pena condemnet, sacerdos eum sua intentione ab altario repellat et extra corum proiciat, et sic ille, qui eum persequitur, conprehendat; cui ab ecclesia eiecto non alias mortales inferat penas, nisi omnem oculorum eius visionem extinguat et sic ad aliorum terrorem infeliciter victurum dimittat

Erv: *[sed in potestate parentum vel eorum, cuius propinquus occisus fuerit, contradendus est, ut excepto mostis periculo quicquid de eo facere voluerint licentiam habeant] quatenus, dum malorum pravitas conspicit constituta sibi supplicia preterire non posse, vel metu saltim territus a mali abstineat, quem male volumtatis intentio ad inlicitum facinus sponte sepe precipitat.*

[45] Casiodoro, *Variae*, 3,47: *In partem pietatis recidit mitigata districtio et sub beneficio punit qui poenam debitam considerata moderatione palpaverit. Iovinum curialem, quem corrector Lucaniae Bruttiorumque humani nobis suggerit sanguinis effusione pollutum (ob hoc cum mutuae contentionis ardoribus excitatus rixam verborum usque ad nefarium collegae deduxit in ritum, sed conscius facti sui intra ecclesiae saepta refugiens declinare se credidit praescriptam legibus ultionem) Vulcanae insulae perpetua relegatione damnamus, ut et sacrato templo reverentiam habuisse videamur nec vindictam criminosus evadat in totum, qui innocenti non credidit esse parcendum.*

diferentes delitos, algunos también seguro que de homicidio, aprovecharon para fugarse y buscar refugio en las Iglesia de San Vicente y de la Santa Cruz, santuario primitivo de la abadía de Saint Germain de Prés[46].

4.6. Deudores

Junto con los esclavos, los deudores han estado presentes desde los orígenes de la regulación del asilo eclesiástico como destinatarios de sus prescripciones, lo que revela que eran frecuentes demandantes de asilo. De hecho, ya la primera norma sobre el asilo en las iglesias cristianas, del año 392, y que es también la primera constitución del *Codex Theodosianus* 9, 45: *De his, qui ad ecclesias confugiunt*[47], tiene por objeto a los deudores públicos, a quienes se conmina a que abandonen el templo. De no obedecer este precepto, debería asumir la propia iglesia el pago de la deuda, que le sería exigida al obispo. De la efectividad cierta de esta amenaza que pende sobre el obispo tenemos noticia a través del epistolario de Agustín de Hipona, quien tuvo que hacer frente al pago de las deudas de personas refugiadas en su iglesia. En efecto, en una de sus epístolas, por ejemplo, Agustín solicita de sus feligreses ayuda para recuperar el dinero entregado en nombre de un deudor, *Fascius*, que había buscado asilo en su iglesia[48].

En LV 9,3,3 ant. y LV 9,3,4 ant.[49] la legislación visigoda se detiene también en este importante grupo de los deudores. La circunstancia del asilo no supone en modo alguno la remisión de sus deudas, pero se autoriza a los clérigos de la iglesia a interceder ante los acreedores y a fijar incluso los plazos del crédito, dulcificando así la situación del asilado.

4.7. Esclavos

Los esclavos han sido tradicionalmente demandantes de asilo, lo que no resulta extraño dadas las implacables condiciones de vida que generalmente soportaban. En la *Lex Visigothorum* se recoge una ley que nos informa de la

---

[46] Gregorio de Tours, *Historia*.8.33

[47] CT 9,45,1 (a. 392): *Publicos debitores, si confugiendum ad ecclesias crediderint, aut ilico extrahi de latebris oportebit aut pro his ipsos, qui eos occultare probantur, episcopos exigi. Sciat igitur praecellens auctoritas tua neminem debitorum posthac a clericis defendendum aut per eos eius, quem defendendum esse crediderint, debitum esse solvendum.*

[48] *Aug. epist.* 268,

[49] Ver texto en n.10 y 11.

frecuencia del recurso al asilo de los esclavos[50]. También en el propio título del asilo se hace mención a ellos cuando en LV 9,3,3 *ant*. se establece que sean devueltos, previo perdón, a sus dueños: *Dominus vero servum (…) debitorem recipiat excusatum*.

Aspirar a un matrimonio y sin la preceptiva autorización del dueño era, sin duda, uno los muchos motivos que podría incitar a un esclavo a buscar refugio en un templo. Y en el concilio de Orleáns del año 538 se había ya reaccionado contra esta práctica: en su canon 24 se rechazan tales matrimonios, se resuelve su devolución al dueño (previo perdón de éste), y se ordena que los esclavos vivan separados hasta tanto no obtengan el consentimiento de su dueño para materializar su unión.

Un relato terrible y bien conocido nos ha llegado también gracias nuevamente a Gregorio de Tours. Hacia el fin del año 575 dos esclavos de un dueño de nombre Rauching, que se habían unido sin consentimiento de éste, buscan el amparo de una iglesia. El dueño los reclama con la promesa del perdón, y el clérigo de la iglesia le solicita que no les castigue, pero que tampoco los separe. Rauching acepta, y cumple su promesa enterrando vivos a los jóvenes esclavos en la misma fosa[51].

---

[50] LV 5,6,17 ant: *Sepissime leges oriuntur ex causis, et cum aliquid insolite fraudis existit, necesse est contra notande calliditatis astutiam preceptum nove constitutionis opponi. Comperimus multorum servos vel ancillas ad ecclesiam quorumdam sollicitatione confugere et illic de iniusto dominorum imperio sepissime querellari, ut ita intercedentibus clericis religionis obtentu domino necessitatem vinditionis extorqueant. Hic etiam plerumque domino error inponitur, ut aut clericus aut quicumque alius se velut emtor interponat, pretium traditurus alienum, et sub huius argumentatione conludii interdum domino nesciente servus vendatur inimico, adque eveniat, ut in vicina forsitam loca constitutus, eum ille possideat, qui publice nullatenus ad contractum vinditionis accessit. Proinde hac profutura omnibus lege sancimus, ut nullus servum suum vendat invitus; sed clericus aut ecclesie custus, sicut en aliis legibus continetur, excusatum a culpa domino servum amota dilatione restituat. Satis enim videtur indignum, ut in eo loco servi contumaciam rebellionis adsumant, ubi castigationis disciplina et obtemperandi predicantur exempla. Si quis itaque dominum suum in hunc inducit errorem, pretium qui per supposita personam conparavit amittat; quod ille aut ipso conmercii tempore, qui inducebatur, usurpet sue proprietari habiturus, aut si hoc, posteaquam fuerat inductus, agnoverit, iudicis exsecutione percipiat et servum nihilhominus sue vindicet potestati. Hic autem, qui se ministrum fraudulente vindicionis ingessit, alium paris meriti servum domino, cui instruxit insidias, reformare cogatur, et tam notande fraudis inprobitas precepti huius coerceatur obiectu.*

[51] *Gregorio de Tours, Historia* 5,3 : (...) *Aiebant enim quidam, quod eo tempore duo de famulis eius, ut sepe contingit, mutuo se amore dilixisse, virum scilicet et puella.*

5. CONCLUSIONES

Son muchos, sin duda, los grupos de personas que por razón de género, condición, impagos o delitos buscan el asilo de la Iglesia. En época visigoda todos ellos son acogidos; la legislación de este momento tiene un carácter abierto para cualquier persona demandante de asilo. Es la posición que predicaba Agustín de Hipona, padre de la Iglesia de enorme influencia en este período[52].

Por tanto, podríamos concluir que el asilo funcionaba efectivamente en este momento como una alternativa real frente a la dureza del sistema penal visigodo.

Cumque haec dilectio per duorum annorum aut eo amplius spatio traheretur, coniuncti pariter aeclesiam petierunt. Quod cum Rauchingus conperisset, accedit ad sacerdotem loci; rogat, sibi protinus reddi suos famulos excusatus. Tunc sacerdos ait ad eum: 'Nosti enim, quae veneratio debeat inpendi aeclesiis Dei; non enim poteris eos accepere, nisi ut fidem facias de permanente eorum coniunctione; similiter et ut de omni poena corporali liberi maneant repromittas'. At ille, cum diu ambiguus cogitatione siluisset, tandem conversus ad sacerdotem, posuit manus suas super altarium cum iuramento, dicens, quia: 'Numquam erunt a me separandi, sed potius ego faciam, ut in hac coniunctione permaneant, quia, quamquam mihi molestum fuerit, quod absque mei consilii coniventia ista sint gesta, illud tamen libens amplectur, quod nec hic ancillam alterius neque haec extranei servum acceperit'. Crededit sacerdus illi simpliciter promissionem hominis callidi reddeditque hominis excusatos. Quibus ille acceptis et gratias agens, abscessit ad domum suam. Et statim iussit elidere arborem truncatamque colomnam eius per capita cuneo scissam praecipit excavare; effossamque in altitudine trium aut quattuor pedum humum, deponi vas iubet in foveam. Ibique puellam ut mortuam conponens, puerum desuper iactare praecipit, positoque operturium, fossam humo replevit sepelivitque eos viventes, dicens, quia: 'Non frustravi iuramentum meum, ut non separarentur hi in sempiternum'. Qui cum sacerdote nuntiata fuissent, cucurrit velociter; et increpans hominem, vix obtenuit, ut detegerentur. Verumtamen puerum vivum extraxit, puellam vero repperit suffocatam

[52] Augustin, *Sermo Morin Guelferbytanus* 25: (...) *Dico caritate vestrae: ad eclesiam et iniqui fugiunt a facie iuste viventium, et iuste viventes fugiunt a facie iniquorum, et aliquando ipsi iniqui fugiunt a facie iniquorum. Tria sunt genera fugientium. Boni a bonis non fugiunt, soli iusti iustos non fugiunt; sed aut iniusti fugiunt iustos, aut iusti fugiunt iniustos. Sed si voluerimus discernere, ut tollantur de ecclesia qui male faciunt, non erit ubi se abscondant qui bene faciunt: si voluerimus permittere ut hinc tollantur nocentes, non erit quo fugiant innocentes. Melius est ergo ut et nocentes in ecclesia muniantur, quam innocentes de ecclesia rapiantur.*

BIBLIOGRAFÍA

BARONE-ADESI, G., *«Servi fugitivi in ecclesia» Indirizzi cristiani e legislazione imperiale*, en *ARCC* 8 (Perugia 1990) 695-741.

BEAUCAMP, J., *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle) I. Le droit impérial* (Paris 1990).

BELLEN, H., *Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich* (Wiesbaden 1971).

HENSSLER, O., *Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen* (1954).

——— v. *Asylrecht*, en *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte* I (1971) 243-246.

HERRMANN, J., *Kaiserliche Erlasse zum Kirlichen Asylschutz für Sklaven*, in *Studi in onore di Cesare Sanfilippo* IV (Milano 1983) 255-265.

BILIARSKY, I., *La responsabilitè liée au droit d'asile dans la plus ancienne loi slave*, en *Méditerranées* 36 (2004).

Crifó, G., v. *Asilo. Diritti antichi*, en *ED* 3 (Milano 1958) 191-197.

DANN, F., *Ueber den Ursprung des Asylrechts und dessen Schiksale und Ueberreste in Europa*, en *Zeitschrift für Deutsches Recht und Deutsche Rechtswissenschaft* 3 (1840) 327-368.

DERLIEN, J., SCHENKER, A., FREY, Ch., v. *Asyl*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* I (Tübingen 1998) 864-868.

DREHER, M., (dir.) *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion* (Köln-Wien 2003).

Ducloux, A. *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IVe – milieu du Ve s.)* (Paris 1994).

——— *L'Eglise, l'asile et l'aide aux condamnés d'après la constitution du 27 juillet 398*, en *RHD* 69 (1991).

——— *La violation du droit d'asile par «dol» en Gaule, au VIe siècle*, en *Antiquité tardive* 1 (1993) 207-219.

DUPONT, C., *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin, II Les peines* (Lille 1955).

FRUSCIONE, D., *Das Asyl bei den germanischen Stämmen im frühen Mittelalter* (Köln 2003).

FULD, L., *Das Asylrecht im Altertum und Mittelalter*, in *Zeitschrift für RW* 7 (1887) 102-157.

GAMAUF, R., *Ad statuam licet confugere. Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat* (Frankfurt am Main 1999).

GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España de R. Menéndez Pidal* 3, 1 (Madrid 1991) 398-402.

GIOFFREDI, C., *Ad statuas confugere*, en *SDHI* 12 (1946) 187-195.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R., *Las cartas de Gregorio Magno al defensor Juan. La aplicación del derecho de Justiniano en la Hispania bizantina en el siglo VII*, en *La tradición en la Antigüedad Tardía,* Antig. crist. XIV (Murcia 1997) 287-298.

GRIESER, H., *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. JH). Das Zeugnis der christlichen Quellen* (Stuttgart 1997).

HALLEBEEK, J., *Church asylum in late Antiquity- concession by the Emperor or competence of the Church*?, in *Secundum Ius. Opstellen aangeboden aan prof. mr. P.L. Nève* [*Rechthistorische reeks van het Gerard Noodt Instituut, nr. 49*] (Nijmegen 2004) 163-182.

HEINZELMANN, M., *Gregor von Tours (538-594) „Zehn Bücher Geschichte« Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert* (Darmstad 1994).

HENSSLER, O., *Formen des Asylrechts und ihre Verbreitung bei den Germanen* (1954), v. *Asylrecht*, en *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte* 1 (1971).

KING, P.D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (Madrid 1981).

KROESCHELL, K., v. *Asylrecht, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 1(1973) LANDAU, P.,*Traditionen des Kirchenasyls*, en *Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zur ethischen Verpflichtung* (Ostfildern 1994) 47-61.

——— *Rechtsphilosophische und rechtshistoriche Überlegungen zum Asylgedanken*, en *Wissenschaft und Philosophie* 19 (München 1999) 301-324.

LANGENFELD, H. *Christianisierungspolitik und Slkavengesetzgebung der römischen Kaiser von Kostantin bis Theodosius II* (Bonn 1977).

LATINI, C., *Il privilegio dell'immunitá. Diritto d'asilo e giurisdizione nell'ordine giuridico dell'etá moderna* (Milano 2002).

LECLERQ, H., v. *Droit d'Asile*, en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Littérature* XL (Paris 1920) 1549-1565.

MANFREDINI, D. A, *'Ad ecclesiam confugere', 'Ad statuas confugere' nell'età di Teodosio I*, en *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VI Convegno Internazionle* (Perugia 1986) 39-58.

——— *Debitori pubblici e privati «in ecclesias confugientes» da Teodosio a Giustiniano*, en (revista electrónica) *Rivista di Diritto Romano* 2 (2002).

——— *Taluni aspetti del ΛΟΓΟΣ ΑΣΥΛΙΑΖ nelle fonti giustinianee*, en *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion*, dir. M. DREHER (Köln-Wien 2003) 237-262.

MARTROYE, M. F., *L'asile et la Législation impériale du IV^e^ au VI^e^ siècle*, en *Mémoire de la société des Antiquaires de France* 5 (1918) 159-246.

NAVARRA, M., *A proposito delle unione tra libere e schiavi nella legislazione costantiniana*, en *AARC* 8 (1990) 427-437.

OSABA, E., *Responsabilité et droit d'asile dans l'Hispania visigothique*, in *Responsabilité et Antiquité* I, *Méditerranées* 34/35 (2003) 77-105.

——— *Pena capital y derecho de asilo en época visigoda,* in *El Derecho Penal: de Roma al Derecho actual. VII Congreso Internacional y X Iberoamericano de Derecho Romano*, dir. Calzada, A. y Camacho de los Ríos,, F. (Madrid 2005) 453-462.

——— *Deudores y derecho de asilo en la Lex Visigothorum,* en *RIDA* 3ª serie, 53 (2006) 299-32.

——— *LV 5.4.17 antiqua: ¿una huella del asilo en las estatuas del emperador en la Hispania visigoda*?, en *Fides, humanitas ius, Studii in onore di Luigi Labruna* VI (Napoli 2007) 3903-3922.

——— *Ad hostes confugere, ad ecclesiam confugere en la legislación conciliar visigoda*, en *SCDR* XXII (2009) 293-340.

PAOLI, U.E.,v. *Asilo*, en *NNDI* [2] (Torino 1958) 1035-1036.

PEREZ PRENDES, J.M., *Las bases sociales del poder político (Estructura y funcionamiento de las instituciones político-administrativas)*, en *La Historia de España de Menéndez Pidal, España Visigoda* 3, 2 (Madrdid 1991) 69-71.

PÉREZ SÁNCHEZ, D.,*El ejército en la sociedad visigoda* (Salamanca 1989).

PETIT, C., *Iustitia Gothica. Historia social y Teología del Proceso en la Lex Visigothorum* (Huelva 2001).

QUINTANO RIPOLLÉS, v. *Asilo*, en *Nueva enciclopedia jurídica F. Seix* (Barcelona 1951) 49-55.

RAHEL OESTERLE, J., *Ungleichheiten: 47. Deutscher Historikertag in Dresden 2008*. 72 Göttingen (2009) 72.

RIEDEL-SPANGENBERGER, I, v. *Asylrecht*, en *Lexikon Kirchen- und Staatskirchenrecht* I (Paderborn 2000) 170-175.

SAITTA, B., *Un momento de disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo*, en *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali*, I, 1 (1979) 81-134.

——— *La conversione di Recaredo: Necessità politica o convinzione personale*, en *El concilio III de Toledo. XIV Centenario* 589-1989 (Toledo 1991) 375-384.

SIEBOLD, M., *Das Asylrecht der römischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung seiner Entwicklung auf germanischem Boden* (Münster i. Westf. 1930).

SIEMS, H., *Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter*, en *Libertas Grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposion aus Anlaß des 80. Geburtstages von Franz Wieacker* (Ebelsbach 1991).

TIMBAL DUCLAUX DE MARTIN, P., *Le droit d'asile* (Paris 1939).

VALVERDE CASTRO, Mª. R., *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio* (Salamanca 2000) 233-236.

VILELLA MASANA, J., *Gregorio Magno e Hispania*, en *Gregorio Magno e il suo tempo* I (Roma 1991) 167-186.

VISMARA, G., v. *Asilo. Diritto intermedio*, en *ED* 3 (Varese 1958) 198-203.

WEIDEMANN, M., *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours* (Mainz 1982) I y II.

WENGER, L., v. *Asylrecht*, en *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950) 836-844; *id*., *Ὅροι Ἀσυλίας*, en *Philologus* 86 (1931) 427-454.

ZEUMER, K., *Historia de la legislación visigoda* (Barcelona 1944).

ZIEGLER, *Church and State in visigotic Spain* (Washington 1930).

Del matrimonio con el fantasma a las uniones del mismo sexo. La función jurídica y social del matrimonio

Jakub Urbanik

Profesor Adjunto a la Cátedra de Derecho Romano
Universidad de Varsovia

Escribía Claude Levi-Strauss en un ensayo sobre las relaciones familiares: «[…] la familia matrimonial no surge de una necesidad común [...] de todas maneras se puede imaginar que la sociedad podría existir y permanecer sin ella.» Esta misma afirmación justifica, de un modo, acaso, ni banal ni pueril, la pregunta de para qué sirve el matrimonio como tal. O, en otras palabras: si la popularidad de la familia matrimonial, basada además en la monogamia, no es una consecuencia del derecho natural, ¿cómo explicar su universalidad?

Cuando nos planteamos este problema, intentando dar una respuesta satisfactoria, podemos correr el riesgo de justificar el fenómeno con nuestras propias convicciones, cayendo así en una especie de circulo vicioso. Dado que para cada uno de nosotros el matrimonio tiene algún significado, y dado que no nos imaginamos nuestra sociedad sin ello, casi sin darnos cuenta explicamos su existencia utilizando el concepto más difundido de esta institución en nuestras comunidades, puede ser que también buscando algún apoyo «natural» o biológico para convencernos a nosotros mismos todavía más. No sólo eso: como el modelo más habitual del matrimonio sería éste monógamo, nos complace ver en la naturaleza especies de animales que parecen seguir el mismo patrón. Así en el acuario de Lisboa, por ejemplo, la primera información que se da sobre el águila-lobo, es que este pescado es «monógamo». Este proceso, sin duda muy comprensivo y natural, puede sin embargo influir sobre la investigación y ocultar realidades y conceptos ajenos a los nuestros. Tengamos presente la escena de la hipnosis de Alice, en la homónima película de Woody Allen. Mia Farrow, Alice, enamorada de un atractivo músico de jazz, Joe Ruffalo, no puede imagi-

narse dejar a su marido a quien, sin embargo, nunca había amado. Cuando el misterioso doctor Yang la coloca en trance hipnótico y le pregunta qué ve, ella responde: pingüinos. Son los pájaros a los que la opinión común atribuye monogamia para toda la vida. La rígida educación católica no permite a la mujer infeliz ni tan siquiera pensar que su matrimonio, que cualquier matrimonio, podría acabarse antes de la muerte de uno de los esposos.

Por nuestra parte, comenzaremos intentando agrupar los posibles fines de las uniones matrimoniales, teniendo en mente que ni la lista está cerrada, ni uno de los objetivos excluye a los otros.

Probablemente, la razón más frecuente hoy día para casarse lo constituyan los sentimientos comunes de la pareja. Pero la idea del amor conyugal, o más bien de la necesidad de emociones fuertes antes de la boda, es relativamente reciente en la cultura europea. Conocemos bien muchos ejemplos literarios e históricos en los que la pasión de la pareja debía de ceder paso a las convenciones, la posición social o la voluntad paterna. A la inversa, hoy también ocurre que más y más parejas no sienten la necesidad de «consagrar» el propio amor con su institucionalización matrimonial.

Del mismo modo es obvio que el matrimonio no es en sí necesario para procrear. Sin embargo, conviene recordar que únicamente es la modernidad la que equipara (y además una modernidad muy reciente) a los hijos nacidos fuera del matrimonio con los matrimoniales. Históricamente, el nacer o no como fruto de un vínculo matrimonial legítimo influía radicalmente sobre el status social del hijo, sus derechos y obligaciones, no sólo sucesorios, e incluso sobre la plena pertenencia a la comunidad política. Como escribe Malinowski, «el hijo nacido fuera del matrimonio es una anomalía, sea un marginado o un tesoro no buscado».

Se puede decir entonces que uno de los fines del matrimonio es la procreación cualificada. Como ilustración podemos fijarnos en los regímenes matrimoniales antiguos: por principio no se admitía el matrimonio entre gentes de diversa ciudadanía. No sólo eso: la historia social y política de la Roma antigua conocía incluso la prohibición de algunas uniones entre ciudadanos, como la conocida prohibición de matrimonios entre patricios y plebeyos. Tal interdicción parece hundir sus raíces en la religión romana más que en un conflicto político: ¿cómo saber si la prole de una pareja mixta cumplía los requisitos religiosos para el ejercicio de las cargas públicas?

Observando algunas sociedades antiguas y primitivas se puede también decir que los matrimonios sirven a la institucionalización de las relaciones

sexuales, por lo menos en los estratos altos de la sociedad. El acto sexual será entonces permitido sólo entre los esposos. De este presupuesto no están tan lejanas las enseñanzas de San Pablo. Partiendo de la idea de que el bien mayor es la castidad, el apóstol es consciente al mismo tiempo de la debilidad humana. Escribe entonces a los corintios que es mejor casarse que quemarse (cf. 1 Cor. 7.9): cuando no se puede vivir en abstinencia, hay que canalizar los propios deseos en el lecho conyugal. No olvidemos que para San Pablo, al contrario que para la Iglesia posterior, hasta el Concilio Vaticano II, el sexo no se puede justificar sólo por la procreación: como todos los cristianos primitivos, esperaba la parusía ya en vida.

Conviene, en fin, no olvidar algunas consideraciones que la antropología moderna ofrece sobre la muy difundida prohibición del incesto, entendido éste como relaciones entre el mas cercano grupo familiar. La gran difusión de este tabú no puede ser debida –como suele justificarse hoy día– a consideraciones genéticas. Los antiguos no tenían idea de las eventuales fatales consecuencias médicas de la procreación entre los parientes más próximos. La antropología piensa en cambio que el casi universal rechazo del incesto obedecía inicialmente a la necesidad de fortalecer el grupo primitivo a través de los matrimonios entre familias distintas. Una unión entre personas ajenas vincula dos clanes distintos en la comunidad primitiva (dice Levy Strauss que en Nueva Guinea un hombre busca mas bien a los cuñados que a la mujer), y facilita también la transmisión y circulación de los bienes: las mujeres se 'compran', y sus grupos familiares suelen constituir para ellas una dote.

En las sociedades un poco más avanzadas encontramos aún un motivo semejante: el matrimonio se utiliza para crear alianzas políticas. Aquí es inevitable mencionar los matrimonios y divorcios de la élite política en los últimos años de la República Romana: Julio César, Pompeyo o el famoso triángulo formado por Catón, su joven esposa Marcia y el orador Hortensio (Plutarco, Cat. Min. 25. 3-9)

Creo que estas breves consideraciones serán suficientes para darse cuenta de que el fin y la función del matrimonio no es único, y por eso no será tampoco extraño que no sea una sola su estructura.

Pasemos por tanto a las configuraciones típicas del matrimonio. En algunas sociedades se practicaba (se practica aún) la poligamia. La forma más frecuente de ésta es la unión de un hombre con más mujeres. Su razón de ser probablemente sea la que Agustín invoca para justificar los matrimonios poligínicos de los patriarcas veterotestamentarios en su obra *Sobre matrimonio*

y deseo (*De nuptiis et concupiscentia* 1, 10): la posibilidad de tener más descendencia –¡y más posibilidades de aplacar el deseo!–.

La versión inversa del matrimonio polígamo, la poliandria, mucho menos frecuente, se explica diversamente en cada caso, pero el motivo más habitual es la falta o inaccesibilidad de las mujeres en la comunidad, debida por ejemplo a la discrepancia numérica entre los sexos provocada por el infanticidio de niños de sexo femenino o, como en la China moderna, a la práctica abortiva de los fetos femeninos. Este tipo de unión, atestiguada históricamente en el pueblo Toda o entre los Nairos en la India o –naturalmente fuera del orden legítimo– en algunas regiones de la China moderna, se articula frecuentemente con una mujer casándose con dos o más hermanos, lo que añade un posible motivo ulterior para este tipo de uniones: uniendo a todos los hermanos con la misma mujer se puede evitar el fraccionamiento del patrimonio familiar, sobre todo de la tierra en las sociedades rurales.

Y, en fin, tenemos también la monogamia, que no se contrapone necesariamente a la poligamia: pues, en las sociedades que conocen la poligamia, sólo algunos se la pueden permitir. Además, las formas organizativas de la poligamia pueden acercarse al matrimonio monógamo –es usual, por ejemplo, en Egipto, al menos en las ciudades, que cada mujer y los hijos de ésta tengan una casa propia, de modo que el marido 'ambula' entre los domicilios de las esposas–. Y, a la inversa, las sociedades monógamas conocen el fenómeno de la monogamia en serie. La pareja se compone de sólo dos personas, y es exclusiva durante el tiempo que dura el matrimonio, pero la facilidad y accesibilidad del divorcio hacen que se formen matrimonios consecutivos de una duración breve –un fenómeno que quizá conocemos mejor aún por las revistas ilustradas que por las anécdotas de la historia y la literatura antiguas– como la célebre de Séneca (Benef. III 16.2-3) sobre las mujeres que cuentan su edad no por el número de cónsules sino por el de maridos.

A esta plétora se puede todavía añadir alguna otra variante: el matrimonio se puede configurar en función de su disolubilidad. ¿Por qué algunas sociedades optan por el matrimonio indisoluble? No es fácil contestar esta pregunta, si no queremos adentrarnos en razonamientos de carácter religioso. Pero podríamos quizá arriesgar una respuesta escrutando los posibles beneficiarios de tal solución. ¿A quien protege la indisolubilidad?

Veamos un caso histórico: Plutarco cuenta que Rómulo estableció el matrimonio romano como indisoluble, en principio, abriéndose la posibilidad del divorcio sólo con los delitos más graves de la mujer: adulterio e infanticidio

(cf. Vida de Rómulo 22.3). Démonos cuenta que en este régimen ni siquiera la infertilidad de la mujer justificaba su repudio: sólo siglos más tarde se permitió a Carvilius Ruga divorciarse impunemente de su mujer por infértil (cf. Aulo Gelio, Noches Aticas 4.3.1). Si el marido dejaba a su mujer fuera de estos casos, su patrimonio se dividiría: una mitad se consagraba al templo de Ceres, y la otra correspondía a la mujer abandonada. Este dato, creo, puede mostrar que la prohibición del repudio favorece a las mujeres, en aquellas sociedades, como la romana arcaica, donde ellas no poseen apenas capacidad patrimonial, no pueden actuar solas. Es probable que en la base de tal normativa en primer lugar no estuviese la protección del interés de la mujer misma, demasiado débil para forzar su posición, sino de su grupo familiar, interesado en la protección de sus miembros más débiles, esto es, en evitar que ella y su descendencia sufran la concurrencia de otras esposas e hijos.

Si entonces el matrimonio indisoluble y monógamo puede en algunos contextos sociales favorecer a las mujeres, cabe preguntarse, en general, sobre la relación entre el matrimonio y los derechos de las mujeres; y si, bajo ciertas condiciones, el matrimonio no sirva principalmente a la mujer. En las sociedades patriarcales, la condición jurídica de la mujer depende muy a menudo de su marido y su progenie (en palabras de Malinowski, 'un grupo consistente sólo en la madre y su progenie es incompleto desde el punto de vista jurídico'). Los maridos y los hijos son representantes y protectores «naturales» de sus madres. Ellas, en cuanto viudas, ponen a sus comunidades ante un grave problema: cómo articular su participación, ya que no tienen capacidad ni patrimonial ni de obrar.

Algunas sociedades intentan solucionar este problema otorgando una particularísima estructura a las relaciones matrimoniales: se finge la continuación de la unión no obstante la muerte del marido. Antes de analizar estos 'matrimonios con fantasmas' desde el punto de vista socio-jurídico, repasemos los ejemplos mejor conocidos. La idea subyacente, un matrimonio indisoluble a pesar de la muerte, se reconoce también tras la costumbre india de las *sati*, las mujeres quemadas en la pira funeraria de sus maridos difuntos (un hábito conocido también ente los eslavos primitivos). Está claro que a estas esposas se las considera casadas por toda la eternidad. *Mutatis mutandis*, tras el desprecio hacia las segundas nupcias que encontramos en los escritos de San Pablo y en la doctrina matrimonial de la Iglesia primitiva, se puede también entrever el ideal del matrimonio como inextinguible, incluso, tras la muerte.

Otro caso, quizá el más plenamente desarrollado, de matrimonio que subsiste a la muerte es la practica china del *mingun*, un verdadero matrimonio

fantasma, que hace unos años inspiró a Tim Burton su película *The Corpse Bride*. Una hija soltera que muere, muere sin familia, y, por eso, como se suele venerar a la muerta junto a su familia política, de culto funerario. Cuando es el hijo el que muere sin descendencia, a los padres no sólo les falta el crucial apoyo físico del hijo, sino que se enfrentan a la desaparición del nombre de la familia y el culto familiar. Todo esto se puede evitar casando con un vivo al hijo o la hija muerta, representados por un muñeco. Pero se puede ir más allá, y casar a dos muertos, resolviendo a la vez el doble problema de la familia de la 'novia' y del 'novio'.

Concentrémonos ahora en dos casos en los que la permanencia del matrimonio es importante para la definición del estado jurídico de la mujer.

El primer espécimen proviene de algunos pueblos nubios. Las viudas de Nuer, si están todavía en la edad procreativa, pueden unirse después de la muerte de sus maridos con otro hombre. El niño nacido de esta relación es considerado hijo del difunto, y como tal heredero de su padre y protector de su madre. Una solución aún mas sorprendente se aplica cuando la viuda ya no puede quedarse encinta. La mujer elige entonces a una doncella y a un compañero para ella. Cuando ésta se queda embarazada, forma pareja con la anciana, que actúa en representación del marido muerto, cuyo heredero será el niño así concebido.

El segundo ejemplo, mucho más notorio, es el derecho de levirato, que conocemos bien en el mundo bíblico, pero es practicado por otros pueblos además del judío. Si el marido muere sin dejar descendencia, su hermano menor debe casarse con la viuda y procrear con ella para su hermano difunto. El caso bíblico más memorable de esta costumbre es la historia de Tamar, en el libro del Génesis (38.1–30). Tamar era la esposa del hijo mayor de Judá, Er. Cuando éste muere, castigado por Dios, su padre ordena a su segundo hijo, Onán, unirse con Tamar y procurar descendencia a su hermano muerto. Onán, «*sabiendo que la descendencia no le pertenecería, cada vez que se unía con ella, derramaba el semen en la tierra para evitar que el hermano tuviera descendencia*». Por eso Dios lo castigó también a él con la muerte. Judá, que tenía todavía un hijo, Selá, temió entonces que éste correría la misma suerte si lo casaba con la funesta Tamar. Dijo entonces a ésta que tendría que esperar hasta que Selá fuese adulto –confiando, podemos imaginar, que así podría salvar a su hijo menor–. Tamar tuvo así que volver a casa de su padre en Timná. Tiempo después, Judá decidió ir precisamente a esta ciudad para hacer esquilar sus ovejas. Al saberlo, Tamar, a quien quedaba siempre menos vida fértil, y que no obstante haber llegado Selá a la mayoría de edad, no logró

casarse con él, decidió procurarse descendencia ella misma –sin descendencia, recordemos, la viuda no valía nada en una comunidad patriarcal–. Cambió entonces su ropa de viuda, y cubriéndose la cara esperó a su suegro a la puerta del pueblo. Judá, no reconociéndola así cubierta, pensó que se trataba de una prostituta: acordaron que como prenda por el precio del sexo, ella retendría el sello, el cordón y el bastón del patriarca. Tiempo después las voces llegaron a Judá alertando que su nuera estaba embarazada. Este la condenó a ser quemada viva, pero justo antes de la ejecución, la mujer presentó ante él su sello, su cordón y su bastón. «*Al reconocerlos, Judá declaró: «ella es más justa que yo, porque yo no le di a mi hijo Selá»*». Es notable que el autor bíblico no solo no condena a Tamar, sino que la ensalza por haber sabido hacer valer su derecho. Ella es la justa. Casi parece que tocamos la idea del matrimonio como derecho de la mujer.

Hasta ahora, apenas nos hemos acercado a la concepción del matrimonio más cercana a la imaginación moderna: la libre elección de la pareja de vivir juntos, consagrada por el orden jurídico. Algunas elocuciones de juristas romanos del periodo clásico nos devuelven a esa imagen familiar. Escribía Ulpiano: *No es la cópula, sino la voluntad matrimonial, la que crea el matrimonio* (D. 24.1.32.13). Añádase la célebre «definición» del matrimonio de otro jurista clásico, Modestino: *El matrimonio es la unión del marido y de la mujer, consorcio de todos los aspectos de la vida, alianza de derecho divino y humano* (D. 23.2.1). El primer texto es la fuente clave, junto a algunos casos que describen la total informalidad del divorcio, en la reconstrucción del matrimonio romano como basado solamente en la voluntad de los cónyuges. Es la *affectio maritalis* la que crea la unión entre las personas adultas que tienen entre sí derecho de contraer matrimonio (*conubium*). Esta fórmula matrimonial representa, en palabras de Fritz Schulz «*an imposing, perhaps the most imposing, achievement of the Roman legal genius. For the first time in the history of civilization there appeared a purely humanistic law of marriage, viz. a law founded on a purely humanistic idea of marriage as being a free and freely dissoluble union of two equal partners for life.*» Este principio de la *affectio maritalis* supuso, en primer lugar, la erradicación, en gran medida, de la estructura jurídica del matrimonio del influjo de personas ajenas sobre la unión de la pareja –los padres por ejemplo–. Para darse cuanta mejor de la gran diferencia e innovación que el modelo romano presenta, comparémoslo con otra visión antigua del matrimonio. Apollodoro, denunciando ante el pueblo ateniense los comportamientos de la ex cortesana Neaira y su marido Stephanos, presenta, para ganarse a los jueces, el ideal matrimonial comúnmente aceptado, en estos términos (Demostenes, Contra Neaira LIX 122):

«Esa es la razón por la cual se vive con la mujer: para tener hijos con ella, y para introducir a los hijos como miembros del clan y del demos, y para dar las hijas en matrimonio. Las cortesanas, las tenemos para el placer, las sirvientas para que se ocupen del cuidado cotidiano de nuestro cuerpo; pero las esposas, para que produzcan descendencia legítima y para que sean custodias fieles del fuego doméstico.»

Si comparamos este discurso con la definición de Modestino, nos damos inmediatamente cuenta de que Schulz tenía razón. La fiel custodia del fuego doméstico en Atenas se trasforma en Roma en un *partner* igual a su marido, su *consors*, literalmente quien «comparte su suerte».

En segundo lugar, como subraya Schulz, un matrimonio basado, como el romano, en la *affectio maritalis*, es siempre disoluble y además fácilmente disoluble para ambos contrayentes: en cuanto uno de ellos manifiesta en cualquier modo su voluntad de poner fin al matrimonio, éste, cesando así la *affectio maritalis*, queda sin más disuelto. ¿Por qué la disolubilidad de matrimonio contribuye a la humanidad del concepto? Hemos visto que un matrimonio monógamo, indisoluble, favorecía muy especialmente a las mujeres en sociedades rigurosamente patriarcales, donde una mujer sola no tiene ningún derecho. ¿Por qué ahora alabamos la increíble facilidad del divorcio romano? La razón es clara si pensamos en las condiciones social, económica y jurídica de las mujeres en la Roma de la República tardía. Se consumaba entonces una verdadera emancipación de la mujer, sin parangón en el mundo antiguo, propiciada quizá por el hecho que la hijas en Roma siempre habían tenido la misma parte de la herencia que los varones. Tenemos por tanto ante nosotros a mujeres independientes, verdaderas dueñas de su patrimonio, para las que la ocasional necesidad de la aprobación de un tutor había devenido en mera formalidad. A estas mujeres, un marido o un hijo varón ya no les hacen falta para poder vivir en la comunidad. La posibilidad de deshacer el matrimonio, igual para las mujeres que para los hombres, se presenta de nuevo como algo que favorece particularmente a las mujeres. Basta recordar la situación de la mujer casada en las restantes sociedades antiguas, que o bien no puede en absoluto divorciarse de su marido, o bien encuentra infinidad de dificultades para hacerlo de hecho.

Bastan estos pocos ejemplos para comprobar de cuántos modos diversos pueden institucionalizarse las relaciones matrimoniales, y cómo cada comunidad las institucionaliza según necesidades sociales reconocibles. Pero, ¿qué se puede hacer cuando la sociedad no reconoce las necesidades individuales de sus miembros?

Veamos, para terminar, dos ejemplos que muestran cómo en algunas ocasiones es el derecho el que puede abrir nuevas perspectivas para el matrimonio. Ambos conciernen al mismo problema: la institucionalización de las parejas del mismo sexo, un hecho radicalmente nuevo, que cambia la perspectiva sobre los fines del matrimonio (así lo subrayaba Lévi Strauss en 1983: «el fin del matrimonio es crear una familia –entendida como una comunidad con hijos– aunque las reivindicaciones homosexuales han introducido en este campo una especie de cambio».)

El primer caso es el derecho de familia de Israel. Como bien sabemos, el derecho de familia de este país se remite a los sistemas religiosos de una de las grandes creencias: los matrimonios pueden solamente contraerse según el rito de los contrayentes, no existe la forma civil de la unión. Tal estado de cosas provoca naturalmente problemas a las parejas de religión mixta o a los ciudadanos laicos que no pueden contraer matrimonio religioso o no quieren hacerlo. Por eso es habitual contraer matrimonio civil, laico, fuera de Israel, normalmente en un lugar cercano como Rodas o Chipre. Las reglas comunes del derecho internacional privado establecen normalmente el reconocimiento de los matrimonios contraídos conforme a un derecho ajeno y fuera del país, pero con una condición muy importante: que tal reconocimiento sea conforme al orden público interno. Una condición cuyo cumplimiento resulta dudoso en un contexto jurídico en el que por principio los matrimonios son exclusivamente religiosos. Y, sin embargo, ya en el año 1962 el Tribunal Supremo de Israel, en la causa *HCJ 143/62 Funk-Schlesinger v. Minister of Interior,* llegó al reconocimiento de tales uniones.

La fundamentación de esta decisión es muy interesante: el Tribunal, aún reconociendo que un matrimonio laico no es matrimonio en el sentido del derecho israelí, decidió no obstante que el hecho de «ser casado» es un mero dato anagráfico, que el oficial del registro civil israelí debe registrar basándose en la declaración de las partes interesadas provistas de un certificado oficial de matrimonio. El oficial del registro no tenía ningún poder de investigar sobre la validez de tal unión desde el punto de vista del derecho israelí. Y así, cuando décadas después las personas del mismo sexo de nacionalidad israelí comenzaron a contraer matrimonio, sobre todo en Canadá, el Tribunal Supremo, en sentencia casi unánime, reiteró el mismo principio en la causa *HCJ 3045/05 Ben-Ari v. The Director of the Population Administration in the Ministry of the Interior*. Así, sorprendentemente, gracias a una hábil maniobra de interpretación jurídica, se creó una cohabitación casi perfecta entre el sistema matrimonial más conservador de

todos los países democráticos, y un pleno reconocimiento del derecho de los homosexuales al matrimonio.

Otro caso, que no es necesario en esta sede explicar minuciosamente, es la gran reforma del derecho matrimonial español, introducida con la modificación del Código Civil por Ley 13/2005. Es instructivo leer la introducción a esta Ley. El legislador, recordando el artículo 32 de la Constitución (*El hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica*), reconoce que originalmente no se planteaba que *el hombre* pudiese tener derecho a *contraer matrimonio* con *otro hombre* o *la mujer* con otra *mujer* (el legislador constituyente polaco, en cambio, que en 1997 podía ya tener presente la reivindicación de matrimonios del mismo sexo, procedió cuidadosamente a definir el matrimonio como «*la unión del hombre y de la mujer*» y a colocar tal unión «*bajo la particular protección de la Republica de Polonia*»). Pero, continúa la introducción a la ley española, «*la sociedad evoluciona en el modo de conformar y reconocer los diversos modelos de convivencia, y que, por ello, el legislador puede, incluso debe, actuar en consecuencia*». Tenemos en este modo otro ejemplo de hábil trabajo jurídico: la interpretación literal y teleológica del articulo 32 de la *Constitución* en vista de los cambios sociales que se produjeron en la sociedad en el tiempo transcurrido desde su promulgación.

Es interesante observar, además, que en el caso español la ley 13/2005 cambió también la opinión social, favoreciendo enormemente la aceptación de las uniones del mismo sexo y por ende de una identidad homosexual visible y no clandestina. Quizá sea superfluo ilustrar con ejemplos este cambio social, pero una anécdota, deliciosamente paradójica, podría servir para ilustrarlo como *pars pro toto*: en 2008, la veintiunava duquesa de Medina Sidonia, Luisa Isabel Álvarez de Toledo y Maura, se casó *in articulo mortis* con quien había sido durante décadas su pareja. Un matrimonio socialmente desigual, y contraído por eso sólo *in articulo mortis*, parece presentarnos una estampa de otros tiempos. Salvo que en este caso, el matrimonio de la Duquesa era con otra mujer, su compañera Liliane Marie Dahlmann, convertida así en Duquesa viuda de Medina Sidonia, Marquesa viuda de Villafranca del Bierzo, Marquesa viuda de los Vélez y Condesa viuda de Niebla. La ley revolucionaria del matrimonio homosexual se incardina así en este caso de modo fascinante con los más rancios usos y leyes nobiliarias.

Es imposible no reconocer en esta nueva visibilidad la eficacia didáctica de la ley, que en ocasiones no sigue sino que provoca el cambio en las concepciones sociales comunes, y que se puede observar en otros países que

dieron el paso de permitir matrimonios del mismo sexo. Tal fenómeno evoca la lúcida observación de un anónimo comentarista medieval, el cual, explicando el conocido texto de Ulpiano sobre el significado de «ius» (derecho) –es llamado así por derivar de «justicia», pues, como elegantemente define Celso, el derecho es la técnica de lo bueno y de lo justo (D. 1.1.1.1), anotaba:

> *Iustitia: el derecho (ius) viene de la Justicia como si ésta fuera su madre, de aquí que primero fuese la Justicia y luego el Derecho, pero véase lo contrario, más abajo en este mismo título bajo 'justicia' (se refiere a D. 1.1.10 pr.) donde se dice 'la justicia es la voluntad perpetua y constante de dar a cada uno su derecho'. De aquí se deduce que lo que se considera firmemente como derecho (ius) acaba por convertirse en justicia.*

El comentarista medieval sabía bien ya que el derecho puede ser una fuerza del cambio, un instrumento, podríamos decir, de ingeniería social. Un legislador que reconoce las necesidades individuales de los miembros de la sociedad incluso a contracorriente del parecer social general, puede, introduciendo normas –v.gr. una nueva configuración del matrimonio– que no responden inicialmente a una exigencia mayoritaria de justicia, provocar él mismo, con el tiempo, mediante la aplicación y uso de tales normas, ese cambio en las nociones comunes de lo que es justo e injusto.

BIBLIOGRAFÍA

CHARLOTTE IKELS, «Parental Perspectives on the Significance of Marriage», *Journal of Marriage and the Family* 47.2 (May 1985), pp. 253–264.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, Le regard éloigné, Paris 1983, capitulo «Famille».

BRONISŁAW MALINOWSKI, *voces* «Kinship», «Marriage», *Encyclopaedia Brittanica* vol. XIII, XIV (1929).

MARGARET MEAD, *Coming of Age in Samoa*, New York 1928.

NORBERT ROULAND, *L'Anthropologie juridique*, Aix-en-Provence 1988, Cap. II: Les relations juridiques fondamentales.

BERTRAND RUSSELL, *Marriage and Morals*, London 1929 (Routlegde Classics 2009).

FRITZ SCHULZ, *Classical Roman Law*, Oxford 1951, cap. «Marriage».

——— *Prinzipien des Römischen Rechts,* Vorlesungen gehalten an der Universität Berlin von Fritz Schultz (Munich–Leipzig, 1934); versión inglesa: *Principles of Roman Law*, Oxford, 1936; versión castellana: *Principios Del Derecho Romano,* Civitas 2000. Cap. «Humanitas».

Hombres, mujeres y obligación de llevar luto. A propósito del régimen del luto en derecho romano[1]

Agnieszka Kacprzak

Profesora Adjunta a la Cátedra de Derecho Romano
Universidad de Varsovia

Suscita todavía controversia en la doctrina romanística si en derecho romano existía una obligación de luto para todos los miembros de la familia, independientemente del sexo, o si se trataba de una obligación que vinculaba exclusivamente a las mujeres. Las fuentes jurídicas son, en todo caso, contradictorias. Por lo que no extraña el hecho de que entre los estudiosos en la materia existan defensores de una y otra hipótesis.

Que no sólo las mujeres, sino también los hombres, tenían la costumbre de llevar luto a la muerte de la persona querida lo confirman muchas fuentes, tanto literarias como jurídicas. Pero ninguna de estas fuentes menciona sanción alguna para la inobservancia de esta costumbre, excepto en el caso de la viuda que se hubiera vuelto a casar antes de que hubieran transcurrido dieciséis meses desde la muerte del marido[2]. La viuda que hubiera quebrantado esta prohibición debía llevar a cabo en la época arcaica un sacrificio expiatorio, y en el periodo clásico sufría infamia.

El testimonio más importante que tenemos a nuestra disposición referente al régimen arcaico del luto es el recuerdo de Plutarco de la antigua regulación que el historiador griego atribuye a Numa Pompilio. Siguiendo a Plutarco, el

---

[1] La traducción del texto italiano original ha sido llevada a cabo por J. A. Tamayo, y su posterior corrección por J. L. Alonso.

[2] En el periodo clásico el pretor aplicaba la sanción de infamia a las mujeres que no respetaban el luto tras la muerte de otros miembros de la familia. Cfr. FRAGMENTA VATICANA 320 (texto que se analizará en breve).

legendario rey habría establecido una duración máxima para el luto, la cual, aunque variable en función de la edad del difunto, no podría superar en ningún caso un periodo de diez meses. La norma en cuestión no hace distinción respecto al sexo de la persona en luto, por lo que se puede presumir que los periodos serían iguales para hombres y mujeres [3]. En el mismo arco de tiempo –es decir, diez meses– la mujer que había perdido al marido debía permanecer viuda. La que se volviera a contraer matrimonio antes de transcurrir el citado periodo debía expiar su desliz sacrificando una vaca preñada (βοῦν ἐγκύμονα)[4].

Como justamente ha observado Volterra, la redacción del texto plutarquiano sugiere que se trata de dos normas distintas: una que establece el periodo del luto, fijando como máximo el de diez meses, y otra que prohibía a la viuda volver a casarse en el mismo periodo de diez meses, vinculando a la violación de la prohibición en cuestión la sanción religiosa.[5] Que solo la segunda de las dos normas pertenece a la esfera del *fas* lo demuestra el hecho de que únicamente a su violación se le aplica la exigencia del sacrificio expiatorio. Por el contrario, ninguna sanción se liga a la violación de la primera de las normas: no se menciona punición alguna ni contra aquél que no portaba el luto durante el periodo fijado, ni contra aquél que lo prolongaba más allá de este periodo.

Se podrían proponer dos diversas interpretaciones de la norma en cuestión: puede ser entendida como imposición de la obligación de llevar luto durante el periodo fijado, como quiere la doctrina predominante,[6] o como introducción de límites a la duración del luto, como propone Rasi[7].

En nuestra opinión, depone a favor de la segunda de las interpretaciones la propia redacción del texto: a tenor de lo que leemos en Plutarco, el antiguo

---

[3] Así E. VOLTERRA, *Osservazioni sull'obbligo del lutto nell'editto pretorio*, in: Scritti Giuridici 1, Napoli 1991, 449-473, p. 451.

[4] Plutarch, *Numa* 12, 2: αὐτὸς δὲ καὶ τὰ πένθη καθ᾽ ἡλικίας καὶ χρόνους ἔταξεν οἷον παῖδα μὴ πενθεῖν νεώτερον τριετοῦς, μηδὲ πρεσβύτερον πλείονας μῆνας ὧν ἐβίωσεν ἐνιαυτῶν μέχρι τῶν δέκα, καὶ περαιτέρω μηδεμίαν ἡλικίαν, ἀλλὰ τοῦ μακροτάτου πένθους χρόνον εἶναι δεκαμηνιαῖον, ἐφ᾽ ὅσον καὶ χηρεύουσιν αἱ τῶν ἀποθανόντων γυναῖκες, ἡ δὲ πρότερον γαμηθεῖσα βοῦν ἐγκύμονα κατέθυεν ἐκείνου νομοθετήσαντος.

[5] Cfr. E. VOLTERRA, *Un'osservazione in tema di impedimenti matrimoniali*, in: Scritti Giuridici 1, Napoli 1991, 477-497, p. 478.

[6] V. por todos E. VOLTERRA, *Osservazioni*, cit. p. 451.

[7] P. RASI, *Tempus Lugendi*, in *Scritti Ferrini* 1, Milano 1948, 393-409, p. 397.

legislador sólo habría fijado los periodos habituales del luto, esto es, los habría ordenado según la edad del difunto (αὐτὸς δὲ καὶ τὰ πένθη καθ᾽ ἡλικίας καὶ χρόνους ἔταξεν), sin introducir ninguna sanción por la inobservancia de la costumbre. Al contrario, por la violación de la segunda costumbre –al parecer profundamente arraigada también en la tradición, según la cual las mujeres debían mantenerse viudas durante diez meses tras la muerte del marido– habría sido introducida la sanción, por la que la viuda que se hubiera desposado antes de haber transcurrido el periodo prescrito habría debido de cumplir con el sacrificio expiatorio (ἡ δὲ πρότερον γαμηθεῖσα βοῦν ἐγκύμονα κατέθυεν ἐκείνου νομοθετήσαντος).

Se podría aventurar la hipótesis de que la norma que contenía la prohibición de nuevo matrimonio sirvió al legislador como modelo en base al cual habría fijado el periodo máximo de cualquier luto. El razonamiento del legislador podría haber sido el siguiente: si se permite a las viudas casarse de nuevo tras los 10 meses de la muerte de su marido, no hay ninguna razón para que nadie deba alargar el luto más allá de ese periodo.

La lectura propuesta por Rasi encuentra confirmación en un texto de Séneca, proveniente de la epístola 13. El filósofo afirma expresamente que el periodo de un año[8] fue introducido por los *maiores* no para imponer la obligación del luto sino para limitar la duración de los lutos:

Seneca, Ep. 13.16: *annum feminis ad lugendum constitueret maiores, not ut tamdiu lugerent, sed ne diutius: viris nullum legitimum tempus est, quia nullum honestum*.

Es de notar la observación del filósofo Séneca en el sentido de que el periodo en cuestión fue introducido en referencia a las mujeres ya que el luto no iba con los hombres. Basándose en esta información se podría sostener que los hombres no sólo no estaban obligados a portar luto sino que no solían hacerlo (a diferencia de las mujeres).[9] Volveremos más adelante a este punto.

Es cierto que el texto de Séneca es muy tardío respecto a la norma que comenta y, por lo tanto, su interpretación de la misma no es necesariamente cierta. Hay que notar, sin embargo, que es de los autores clásicos de donde proviene toda la información que nos ha llegado sobre el sistema arcaico del

---

[8] En el periodo arcaico un año tenía la duración de 10 meses (cfr. MACROBIO, *Sat*. I, 13). Esto explicaría por qué Séneca, refiriéndose a la misma norma que Plutarco cita, habla de un año de luto, en vez de diez meses (así P. RASI, *Tempus lugendi, cit*. p. 398).

[9] En este sentido O. KÜBLER, *s. v. luctus*, in *RE* 13, Stuttgart 1927, 1698-1704, p. 1701.

luto, incluyendo el testimonio de Plutarco que estamos analizando. Y a falta de testimonios en sentido contrario –afirmando expresamente la permanencia de la obligación de luto en el período arcaico y pre-clásico (excepto en el caso del nuevo matrimonio de la viuda)– la opinión que entiende no fiable la afirmación de Séneca[10] parece arbitraria.

La interpretación según la cual los periodos de luto habrían sido establecidos no para obligar a la gente a llevarlo sino a fin de constreñir a aquel que lo llevara a abandonarlo con el transcurso del tiempo establecido hace saltar la pregunta de las posibles razones de tal restricción. A responderla pueden ayudarnos las informaciones sobre la reducción ocasional del luto, establecidas unas veces por el Senado, otras por los emperadores.

Entre esta informaciones tenemos noticia de la decisión del Senado, aprobada después de la derrota de los romanos en la batalla de Cannas en 216 a. C., que redujo la duración del luto a 30 días. La razón inmediata de esta decisión fue la necesidad de celebrar el sacro aniversario de la diosa Ceres:

Tit. Liv. 22,56,4: *adeoque totam urbem opplevit luctus ut sacrum anniversarium Cereris intermissum sit, quia nec lugentibus id facere est fas nec ulla in illa tempestate matrona expers luctus fuerat. Itaque ne ob eandem causam alia quoque sacra publica aut privata deserentur, senatus consulto diebus triginta luctus est finitus.*

De creer las palabras del historiador romano, los festejos no se podrían celebrar a causa del luto de las matronas. En efecto, casi todas la mujeres de la ciudad lloraban a sus deudos –dice Livio– razón por la cual quedaban excluidas de la celebración del aniversario de la diosa. El historiador precisa que la participación en los festejos mientras se portaba el luto se consideraba nefasto.

Que el objeto del Senado era el de imponer a los ciudadanos que abandonaran su luto resulta de la descripción de las circunstancias que llevaron a la promulgación del senadoconsulto. Tal interpretación se ve confirmada por la lectura de otro pasaje del relato de Livio refiriéndose al citado evento donde

[10] E. VOLTERRA, *Un osservazione*, *cit*. p. 476, n. 7, sostiene que Séneca habría negado exclusivamente la obligación del marido de llevar luto en memoria de la esposa. Por el contrario, en un artículo posterior el mismo autor sostiene que Séneca habría querido subrayar únicamente la diferencia entre hombres y mujeres en cuanto a la manifestación externa del luto, siendo la femenina más explícita (*Osservazioni,* cit. p. 461-462).

el historiador dice, expresamente, que el Senado había ordenado a las matronas dar fin al luto después de treinta días:

Tit.Liv. 34,6,15: *quia Cereris sacrificium lugentibus omnibus matronis intermissum erat, senatus finiri luctum triginta diebus iussit*.

Que la orden se dirigía directamente a las mujeres se desprende del hecho de que únicamente las mujeres participaban en las celebraciones del aniversario de Ceres.[11] Sin embargo, del contexto general de la narración de Livio resulta que las manifestaciones femeninas de la tristeza eran particularmente visibles e inquietantes. Tanto es así que, queriendo evitar la propagación del pánico en la ciudad, el Senado había ordenado a las mujeres que se abstuviesen de presentarse en lugares públicos y que se quedaran en sus casas:

Tit. Liv. 22,56,5: *illud per patres ipsos agendum, quoniam magistratuum parum sit, ut tumultum ac trepidationem in urbe tollant, matronas publico arceant continerique intra suum quamque limen cogant, comploratus familiarum coerceant, silencium per urbem faciant*.

La afirmación de Livio de que para la persona en luto era nefasto participar en el aniversario de Ceres requiere una aclaración: *nec lugentibus id facere est fas*. Probablemente, las expresiones de dolor causadas por la muerte de un ser querido serían percibidas, mientras se celebraba el culto de una deidad, como nefastas para la deidad venerada, e incluso como una especie de ofensa. Téngase en cuenta también que algunas expresiones de luto resultaban por sí mismas incompatibles con las celebraciones religiosas. Así, por ejemplo, para asistir a la celebración del aniversario de Ceres se precisaba ir ataviado con una vestimenta blanca, razón por la cual el que luciera vestimentas negras –signo típico del luto entonces como ahora– quedaba automáticamente excluido de la fiesta en cuestión. Por este motivo abandonar el duelo con sus típicas manifestaciones se presentaba como la condición necesaria para poder participar en el culto a los dioses y, en particular, en el aniversario de Ceres.

Cabe destacar que la reducción extraordinaria de todos los lutos decretada por el Senado no implica necesariamente que en ausencia de tal medida se estaría obligado a llevar luto por todo el periodo de diez meses. La disposición en cuestión sólo demuestra que en el periodo en que se emitió se hallaba extendida la costumbre de llevar el duelo, incluso de manera exagerada, hasta el

[11] Cfr. PAULY WISSOWA, s.v. Ceres, in R.E. p. 1976.

punto de que acechaba el peligro de paralización de la vida social, razón por la cual era necesario intervenir para imponer un límite a tales prácticas.

Una estructura análoga al senadoconsulto que acabamos de analizar, dictado tras la batalla de Cannas, la tiene el edicto de *quindecemviri sacris faciundis* del año 17 a. C.:

CIL VI 32323: *Cum bono more et proind[e c]elebrato frequentibus exemplis quandocunq[ue i]usta laetitiae publicae caussa fuit, minui luctus matrona[r]um placuerit, idque tam sollemnium sacroru[m l]udorumque tempore referri diligenterque opserva[r]i pertinere videatur, et ad honorem deorum et ad [m]emoriam cultus eorum: statuimus offici nostri esse per edictum denuntiare feminis, uti luctus minuant*.

Refiriéndose a la tradición bastante consolidada de acortar el luto de las mujeres en situaciones en las cuales se precisaba festejar algún evento afortunado para la sociedad, los *quindecemviri* ordenaban a las mujeres terminar con el luto. También en este caso la autoridad municipal impone la finalización del luto con ocasión de juegos solemnes. Lo que demuestra que llevando luto no sólo no se podía participar en las celebraciones del culto de la diosa sino tampoco en los juegos de carácter solemne. El luto entendido como manifestación de tristeza se convierte, por lo tanto, en incompatible con la participación en actos gozosos o alegres, tales como los juegos organizados para celebrar cualquier evento afortunado.

El edicto en cuestión ofrece también un argumento a favor de la tesis de que llevar el luto era costumbre especialmente propia de las mujeres. A diferencia del senadoconsulto emitido tras la batalla de Cannas, en esta ocasión no hay ninguna otra explicación para el hecho de que la orden de terminar con el luto se dirija específicamente a las mujeres.

La tercera ocasión en la que se manifiestan limitaciones al luto, importante para nuestro argumento, es el decreto de Calígula, recordado por Dión Casio:

Cass. Dio 59.7.5: ὅπως τε μηδεμία 1. τινὶ τοῦ μὴ συμφοιτᾶν ἐς τὰ θέατρα πρόφασις εἴη· καὶ γὰρ ἤσχαλλε δεινῶς εἴ τις αὐτῶν ἀπελείπετο ἢ καὶ μεσούσης τῆς θέας ἐξανίστατο, τάς τε δίκας ἁπάσας ἀνεβάλετο 2. καὶ τὰ πένθη πάντα ἐπέσχεν, ὥστε καὶ ταῖς γυναιξὶ ταῖς τῶν ἀνδρῶν ἐστερημέναις γαμεῖσθαι καὶ πρὸ τοῦ καθήκοντος χρόνου, « [6] ἄν γε μὴ ἐν γαστρὶ ἔχωσιν, ἐξεῖναι.

Interesante para nosotros es el motivo de la finalización del luto en la concepción de Calígula. Él toma esta decisión justo apenas haber sido nom-

brado cónsul, con ocasión de los fastos organizados a fin de celebrar la toma de posesión en su cargo. Si tomamos en consideración las palabras de Dión Casio, al no soportar el nuevo cónsul la ausencia de espectadores en los espectáculos teatrales –y teniendo en cuenta que en el periodo en cuestión había organizado muchos– decide suspender los procesos y abolir todos los lutos de manera que nadie pudiera tener excusa para no participar en los eventos en cuestión. En consecuencia, podríamos concluir que llevando luto no se podía participar en los cultos religiosos ni en los juegos solemnes, pero tampoco convenía asistir a los teatros ni a espectáculos similares. Desconocemos si sobre las personas que llevasen luto recaía una prohibición absoluta, equivalente a la exclusión de determinados cultos religiosos, de participar en estos eventos, pero el duelo se percibiría muy probablemente como una causa que justificaba la ausencia.

De las fuentes hasta aquí analizadas resulta que quien llevaba el luto se excluía con ello de numerosos actos importantes en la vida social. Esta exclusión podría ser debida bien a motivos religiosos –como, por ejemplo, la naturaleza nefasta de la participación en los diversos cultos de quienes eran portadores de vestimenta inapropiada o triste–, bien a convenciones sociales, como la costumbre de no asistir, mientras se estuviera en duelo, a espectáculos de cualquier género y a otros eventos alegres, por ejemplo, a los convites privados (*convivia*). En términos generales, el luto entendido como manifestación de tristeza era incompatible con los actos de naturaleza alegre y por esta causa no convenía a aquellos que lo llevasen participar en los mismos.

Conviene subrayar que el hecho de que el luto impidiese participar en determinados eventos no implicaba el que existiese obligación de guardarlo durante un periodo preestablecido. Las fuentes que se refieren al derecho arcaico y preclásico no mencionan una obligación de este género.[12] Al con-

[12] P. RASI, *Tempus lugendi*, cit. p. 402 e 403, hipotiza en torno a la obligación ético-religiosa, sancionada por la nota censoria. Rasi piensa que la exclusión de la persona de luto de los festejos vendría motivada por las obligaciones en relación a los dioses Manes del difunto, esto es, la obligación de conservar la memoria del difunto y de pasar duelo por él durante determinado periodo. En consecuencia, la participación en cualquier acto alegre supondría una especie de ofensa contra el difunto (P. RASI, *Tempus lugendi*, cit. p. 399). Hay que señalar, sin embargo, que en las fuentes no hay rastro de una presunta nota censoria. En cuanto a la participación en eventos jubilosos, ésta sería ofensiva no ya para el difunto sino para el resto de los participantes en el evento, para la deidad venerada, o para los participantes en el convite ceremonial privado. Aparecer en semejante evento manifestando la propia tristeza significaría atacar a la alegría de los demás. Creemos que la presión para no

trario, las ocasionales reducciones del luto recordadas por los historiadores muestran que la motivación principal que llevaba al legislador a intervenir en la materia era la de limitar su duración, y por lo tanto devolver a aquellos que lloraban una muerte al curso normal de la vida social, necesidad ésta particularmente sentida en periodos de guerra, cuando el luto afectaba a muchos ciudadanos. A nuestro modo de ver, la vieja norma, recordada por Plutarco, debe ser entendida en este mismo sentido: dado que aquellos que permanecían de luto no participaban en muchos de los acontecimientos de la vida social, el Estado decide tolerar este status únicamente por un determinado plazo de tiempo, no más allá de diez meses. Es también así como el filósofo Séneca entendía la norma que regía los periodos de luto. Aunque desconozcamos de qué otros acontecimientos sociales, además de los recordados por las fuentes sobre la reducción ocasional del luto, debían o al menos podían abstenerse quienes lloraban a sus difuntos, su alejamiento del curso normal de las actividades sociales podía resultar perturbador para otros, sobre todo para las personas de su círculo más próximo. A nuestro entender, esto basta para explicar la decisión de la autoridad de limitar la duración máxima del duelo.[13]

Conviene señalar que de los testimonios a nuestra disposición no resulta ningún tipo de sanción para quien prolongase el luto más allá de los periodos establecidos. Tal sanción, a nuestro parecer,[14] no sería necesaria, puesto que, como se ha visto, las autoridades limitaban el luto por una razón bien precisa, la necesidad de garantizar la participación de los ciudadanos en los actos relevantes para la vida social. Transcurrido el periodo establecido, el ciudadano no habría podido justificar, apelando al luto, el hecho de no participar en los actos en cuestión, y, en consecuencia, habría podido ser castigado como cualquier otro ciudadano por su no participación (en los casos en que se hubieran dispuesto penas por falta de asistencia). Por otro lado, las normas que limitaban los periodos de luto daban a aquel que lo llevase un motivo suficiente para ponerle fin, consecuencia ésta de no poca relevancia si se considera la certera observación de Séneca padre según la cual las personas de luto tienen con frecuencia dificultades para decidir autónomamente su finalización (cfr. Con-

participar podría ser más o menos fuerte en función de la celebración: la más fuerte sería la prohibición de participar en algunos cultos religiosos en cuanto que ligada a las normas sacrales.

[13] En este sentido RASI, *Tempus lugendi*, cit., p. 397-402.

[14] Sanciones por haber traspasado el tiempo límite del luto han sido hipotizadas por RASI, *Tempus lugendi*,. cit. p. 339, 402, 403.

tr. IV, 1, 2, analizada a continuación). Hasta el momento, por lo tanto, no hemos encontrado ningún rastro de una supuesta obligación de luto, salvo en el caso de las viudas, obligadas a abstenerse del matrimonio durante diez meses después de la muerte de su marido.

El caballo de batalla para los que mantienen la tesis opuesta, según la cual la obligación del luto recaería tanto sobre hombres como sobre mujeres y el derecho clásico la habría recibido del *mos maiorum*, es un pasaje de las «Controversiae» de Séneca *Rhetor* (IV,1,2).[15] En la narración de Séneca parece que alguien pidiera la censura para el padre que lloraba la muerte de sus hijos: *Quis est ipse qui supra flentem patrem censuram lugendi postulat?*

Sin embargo, el contexto de la citada frase demuestra que no se podía castigar al padre por no haber llevado el luto tras la muerte de sus hijos. Por el contrario, al padre se le recrimina el hecho que llorase demasiado la pérdida de sus hijos, sin saber dar fin al duelo. De hecho, el padre acusa de *iniuria* a un cierto joven, que le había obligado a abandonar el luto forzándolo a participar contra su voluntad en una opulenta fiesta. El joven se defiende diciendo que lo ha hecho por amistad y por compasión, sabiendo que quienes lloran a sus muertos no se atreven a romper con el duelo a tiempo y, por lo tanto, si no se les forzase a terminarlo, se mantendrían para siempre en esa situación. El padre, por contra, reprochará al otro la osadía de decidir sobre el momento en el que él debía dar por terminado el luto. La frase citada expresa precisamente este reproche: *quis est ipse qui supra flentem patrem censuram lugendi postulat*? –¿quién es el que pretende censurar el luto del padre que llora?– pregunta el padre, como si el jovenzuelo lo hubiese amenazado con la nota censora a causa del luto exagerado. Que quienes prolongaban el luto más allá de los términos prescritos se arriesgasen a la nota censora es en cambio muy poco probable –esta fuente sería el único testimonio en tal sentido. Más convincente parece la interpretación según la cual la frase *'supra flentem patrem censuram lugendi postulat*' –pretende censurar el luto del padre que llora– se refiere al comportamiento del joven, decidido a forzar al padre a terminar el luto, y no a una petición de castigar al padre con la nota censoria

[15] Se trata del padre del famoso filósofo estoico Lucius Anneus Seneca. El Séneca que describe el padre que lloraba la muerte de los hijos (Séneca 'el Orador' o el 'Rhetor') no es, por lo tanto, el mismo Séneca que sostiene que los hombres no deberían de llevar luto (Séneca 'el Filósofo'), como a veces parece creer RASI (cfr. *Tempus lugendi*, cit. p. 404: «*Seneca adunque pur avendo in altre occasioni dichiarato che nullum honestum era concesso agli uomini, riconosce che in seguito alla morte di tre figli il padre non solo poteva ma anche doveva lugere*»).

por llevarlo más allá de los términos prescritos.[16] Aunque la citada frase tuviera ese sentido técnico-jurídico, pudiera tratarse más bien de una estilización, un recurso retórico.

De las fuentes analizadas hasta el momento resulta que hasta el derecho clásico la única consecuencia del luto fue la prohibición de un segundo matrimonio de la viuda durante los primeros diez meses de la muerte del marido, prohibición que era sancionada con una pena religiosa.

La situación cambia con la aparición de los edictos «*de postulando*» y «*de cognitoribus et procuratoribus*». Estos edictos sustituyen la antigua sanción religiosa que había tutelado la prohibición durante la época arcaica (probablemente ya obsoleta)[17] por la infamia, extendiéndola a las otras hipótesis de luto, pero limitándose, por lo que parece, siempre a la mujer.[18]

Sobre la infamia que recae sobre la viuda que hubiera contraído matrimonio antes del transcurso del periodo de luto informa un fragmento proveniente del comentario de Ulpiano al edicto «*de cognitoribus et procuratoribus*» contenido en Fragmenta Vaticana 320:

FV. 320 (Ulp. 7 ad Ed): *Secuntur haec verba: «et qui eam, quam in potestate habet, genero mortuo, cum eum mortuum esse tum sciret, in matrimonium conlocaverit eamve sciens uxorem duxerit, et qui eum, quem in potestate haberet earum quam uxorem ducere passus fuerit, quaeve virum parentem liberosve suos uti moris est non eluxerit, quaeve, cum in parentis sui potestate non esset, viro mortuo, cum eum mortuum esse sciret, intra id tempus, quo eluge-re virum moris est, nupserit*.

A tenor de las palabras de Ulpiano la infamia recaía no únicamente sobre la viuda, sino también sobre el padre de familia que hubiese consentido el matrimonio de la hija a pesar de saber que ésta se hallaba de luto, y también sobre el nuevo marido de la viuda si la hubiese desposado sabiendo que el periodo de luto no había concluido (siempre y cuando no hubiese actuado *iussu patris*) y, por último, al padre de familia del nuevo marido si hubiese

[16] Sorprendente es la interpretación que de este pasaje hacen P. RASI (*Tempus lugendi*, cit., p. 404) y E. VOLTERRA. Según ellos el padre habría sido amenazado con la nota censoria por haber interrumpido el luto en honor de los tres hijos muertos demasiado pronto. Lo cierto es que, al contrario, el adversario del padre en la controversia sostiene que lo ha forzado a poner fin al luto precisamente porque lo estaba llevando demasiado lejos.

[17] Cfr. CICERÓN, *Pro Cluentio*, XII, 35.

[18] FRAGMENTA VATICANA 320.

consentido el matrimonio sabedor de que la esposa del hijo era una viuda en periodo de luto. Además, a las mujeres se les castigaría con la infamia en otros supuestos de transgresiones del luto, sea por la muerte del marido, sea por el fallecimiento del padre o del hijo.

Informaciones análogas encontramos en el comentario de Juliano a otro edicto «*de postulando*», donde, en la categoría de las personas sometidas a infamia, se destaca al padre de la viuda y al padre del nuevo esposo, por haber consentido el matrimonio a pesar de que la viuda se hallaba de luto, además de al propio esposo de la viuda, si era consciente de que ella se hallaba en tal situación:

D. 3.2.1 (Iulianus, I ad Ed.): *Praetoris verba dicunt:»infamia notatur ... qui eam quae in potestate eius esset, genero mortuo, cum eum mortuum esse sciret, intra id tempus, quo elugere virum moris est, antequam virum elugeret, in matrimonium collocaverit: eamve sciens qui quis uxorem duxerit non iussu eius, in cuius potestate est: et cui eum, quem in potestate haberet, eam, de qua supra comprehensum est, uxorem ducere passus fuerit ...*

A diferencia de Ulpiano, Juliano no menciona, en la categoría de personas sometidas a la infamia, a la propia viuda desposada antes de la conclusión del luto. Una explicación bastante convincente de esta diferencia entre los dos textos la propuso en su día Volterra.[19] El romanista italiano entiende que la omisión de la viuda en el elenco de las personas sometidas a la infamia en el texto de Juliano deriva del hecho de que éste comentaba el edicto «*de postulando*» y, por lo tanto, le interesaba únicamente uno de los aspectos específicos de la infamia, la pérdida de la capacidad de actuar en proceso a favor de otro (*postulare pro alio*). Dado que las mujeres, en general, no tenían tal capacidad, no la podían perder a causa de la infamia. La misma razón explicaría por qué Juliano no menciona otros casos de violación del luto, citados, por el contrario, por Ulpiano. En efecto, si damos crédito al testimonio de Ulpiano, únicamente las mujeres sufrirían la infamia en el caso de la inobservancia del luto. El pasaje de Ulpiano en Frag. Vat. 320 concierne, sin embargo, a otro efecto de la infamia, la prohibición de nombrar *procurator* o *cognitor*. Dado que tal consecuencia era relevante también para las mujeres, que en derecho clásico tenían la facultad de nombrar representantes, la lista ulpianea tiene en cuenta no sólo a los hombres, sino también a las mujeres sobre las que recaía la infamia, y por este motivo menciona a las mujeres que no respetaban el luto por la muerte de su marido o de otros parientes.

---

[19] E. VOLTERRA, *Un'osservazione*, cit. p. 477 ss., Idem, *Osservazioni*, cit., p. 449 ss.

Se deduce que en el derecho clásico las mujeres estaban obligadas a llevar luto no únicamente por el marido sino también por otros miembro de la familia, arriesgando caer en infamia en el caso de inobservancia de tal obligación. Sin embargo, sólo el luto de la viuda estaba ligado a la prohibición temporal de las segundas nupcias, como expresamente afirma Ulpiano en otro texto:

D. 3.2.11 pr (Ulpiano, 6 ad Ed.).: *Liberorum autem et parentium luctus impedimento nuptiis non est*.

Que un segundo matrimonio de la viuda concluido durante el periodo del luto por el marido era considerado una violación particularmente grave lo demuestra, entre otros, el hecho de que en tal caso la infamia recaía no únicamente sobre ella, sino también sobre sus cómplices, como su padre, el nuevo esposo, y el padre de este último, si eran conscientes del luto de la mujer.

Una de las cuestiones más debatidas por cuanto atañe al régimen del luto en el derecho clásico es la cuestión de si la obligación gravaba únicamente a las mujeres o también a los hombres. Las fuentes a este respecto son contradictorias. Como hemos recordado, el filósofo Séneca en el siglo I a. C. no sólo excluía tal obligación para los hombres sino que sostenía que no les estaba permitido hacer duelo: *annum feminis ad lugendum constitueret maiores … viris nullum legitimum tempus est, quia nullum honestum* (Ep. 13.16). La misma restricción será repetida dos siglos después por Ulpiano: *hic omnes parentes accipe utriusque sexus, nam lugendi eos mulieribus moris est* (FV. 321). Nótese que en las listas de las personas sometidas a infamia, tanto en Juliano (D. 3.2.25 pr), como en Ulpiano (FV. 320), faltan los hombres que no hubieran respetado el luto.

Sin embargo, un par de fuentes parecen referirse a una obligación del luto también para los hombres. En un fragmento de las *Pauli Sententiae* (1.21.13) encontramos un elenco de las personas que tras su muerte debieran de llevar luto: padres, hijos, marido y cognados de grado próximo:

Pauli Sententiae 1.21.13: *Parentes et filii maiores sex annis anno lugeri possunt, minores mense: maritus decem mensibus et cognati proximioris gradus octo. Qui contra fecerit, infamia numero habetur*.

Como justamente ha observado Volterra, la primera parte del texto parece conforme al testimonio de Séneca, según el cual los periodos de luto habrían sido introducidos para limitar su duración y no para imponer la obligación de guardar luto. El autor de la sentencia dice, en efecto, que la persona en cuestión podía guardar luto durante el periodo fijado, y no habla tanto de la necesidad

de guardar luto. Sin embargo, teniendo en cuenta que la última frase señala la sanción por la inobservancia del luto y no hace ninguna distinción entre mujeres y hombres (el pronombre se refiere de hecho aquí a los hombres) hay que reconocer que se trata de la propia obligación impuesta a los hombres, y así lo reconoce también el propio Volterra.[20] Cabe señalar, sin embargo, que gran parte de la doctrina considera interpolada la última frase del texto.[21]

El otro testimonio al que se apela para sostener la tesis de que en el derecho clásico incluso los hombres estaban obligados a llevar luto proviene de las *Quaestiones* de Papiniano. El jurista afirma que también para el hijo desheredado era obligatorio el luto en memoria del padre, tanto como en memoria de la madre, aunque no hubiese heredado de ellos:

D. 3.2.25 pr (Papinanus, II quaest.): *Exheredatum quoque filium luctum habere patris memoriae placuit, idemque et in matre iuris est, cuius hereditas ad filium non pertinet*.

Los defensores de la tesis de la obligación del luto impuesta a los hombres creen que el texto en cuestión presupone la obligación del hijo desheredado a llevar luto tras la muerte de los padres. Tal lectura encontraría confirmación en la última frase del texto que equipara el luto de ese hijo desheredado en memoria de su padre al luto de ese mismo hijo en memoria de su madre. La frase «el mismo derecho se aplica a la madre» viene siendo interpretada por los seguidores de esta opinión en el sentido del reconocimiento de la obligación jurídica del hijo de llevar luto en memoria de la madre: el término «derecho» significaría precisamente obligación jurídica.

Nótese que el texto, así entendido, contrasta con la afirmación de Ulpiano, transmitida por Fragmenta Vaticana 321 –que niega expresamente la obligación del luto para los hombres–, y también se contradice con la relación de personas sometidas a infamia transmitida tanto por Juliano como por Ulpiano –en las que faltan precisamente los hombres que no han cumplido con el luto–. Por esta razón, quienes mantienen que en el derecho clásico los hombres sí estaban obligados a llevar luto no tienen otra salida que considerar interpoladas estas tres fuentes.[22]

---

[20] E. VOLTERRA, *Osservazioni*, cit., p. 452.

[21] Ya Savigny pensaba que era interpolada la última frase del texto (cfr. *System*, II, App. VII, 11 p. 551). Esta opinión ha sido seguida por Karlowa (ZSS IX, 1870, p. 237), y por Greendege, *Infamia*, Oxford, 1894, p. 202.

[22] E. VOLTERRA, *Osservazioni*, cit. p. 451, 454, 456, 459.

Sin embargo, sería difícil retener interpolado también el texto de Séneca el Filósofo, el cual, como hemos visto, no sólo niega la obligación del luto por parte de los hombres, sino que considera que debían evitar llevarlo, ya que tal comportamiento no conviene a su naturaleza. Considerando la adhesión de Séneca a la escuela estoica, es muy probable que su parecer fuera más radical que la común opinión. Que a los hombres no les fuera lícito llevar el luto ni desde el punto de vista moral ni desde el punto de vista jurídico (*viris nullum legittimum tempum est, quia nullum honestum*), parece, en efecto, una opinión exagerada.[23] Tanto más cuanto que la costumbre de llevar el luto también por parte de los hombres la encontramos bien documentada en las fuentes. Baste recordar la narración de Séneca el Orador sobre el padre que lloraba la muerte de sus hijos. Sin embargo, el texto del Filósofo deja fuera de toda duda que los hombres, a diferencia de las mujeres, no estaban obligados moralmente, y menos aún jurídicamente, a llevar el luto. El testimonio de Séneca constituye, por lo tanto, en nuestra opinión el argumento decisivo contra la tesis según la cual en el derecho clásico la obligación del luto habría gravado también a los hombres.[24]

El texto de Papiniano consiente una lectura en consonancia con el texto de Séneca y, por tanto, también con los testimonios de Juliano y Ulpiano –que, en consecuencia, no hay que considerar interpolados–. La frase «*filium luctum habere patris memoriae placuit*» se adapta mejor, en efecto, a la posibilidad de portar el luto que a la obligación de portarlo, como observan, entre otros, los defensores de la tesis opuesta. La frase «*idem iuris in matre est*» debe ser entendida, a nuestro parecer, en el sentido de que el derecho reconoce al hijo la posibilidad de llevar el luto tras la muerte de la madre, tanto como podía llevar el luto a la muerte del padre, incluso si éste lo hubiese desheredado. El análisis de las fuentes referentes a las ocasionales reducciones del periodo de luto ha mostrado que el reconocimiento del luto era, en efecto, importante, ya que exoneraba a la persona que lo llevaba del deber –jurídico o social– de participar en diversos eventos de la vida social, entre los cuales se hallaban las celebraciones públicas de los diferentes cultos religiosos, los juegos solemnes, las actuaciones escénicas y demás.

---

[23] Según SAVIGNY, *System*, II p. 259, se trata de una «exageración retórica».

[24] Absolutamente arbitraria la conjetura propuesta por VOLTERRA (*Un'osservazione*, cit. p. 479, n. 7), según la cual el texto de Séneca se habría referido al luto del marido a la muerte de la mujer. Es de señalar que la frase inmediatamente precedente del texto senequiano concierne a los tiempos máximos del luto que los *maiores* habrían concedido a todas las mujeres, y nada hace suponer que en la frase que sigue hubiera cambiado el discurso, concentrándose exclusivamente sobre la relación entre marido y mujer.

La lectura propuesta se halla en perfecta sintonía con otro testimonio de Ulpiano proveniente del octavo libro de su comentario al edicto:

D.3.2.23 (Ulpianus, VII ad Ed): *Parentes et liberi utriusque sexus nec non et ceteri adgnati vel cognati secundum pietatis rationem et animi sui patientiam, prout quisque voluerit lugendi sunt: qui autem eos non eluxit, non notatur infamia*.

Según este texto, a pesar de que era costumbre el duelo por los padres, por los hijos de ambos sexos, por los agnados y los cognados, quien no respetaba esta costumbre no sufría infamia. La costumbre de llevar luto no implicaba por tanto la obligación jurídica de hacerlo. La opinión de quienes consideran interpolada la palabra *non*, sosteniendo así que el parecer originario de Ulpiano era exactamente el contrario del tenor actual del texto, está completamente desprovista de fundamento. Los que defienden esta tesis, como hemos visto, consideran igualmente interpolados toda una serie de textos que se posicionan contra la obligación del luto para los hombres, a pesar de que estos textos concuerdan con la explícita afirmación de Séneca, que decididamente excluye tal obligación. Conviene notar, además, que la explícita exclusión de la infamia para los hombres que no guardan luto es perfectamente comprensible en un texto clásico, considerando que la inobservancia de tal costumbre comportaba para las mujeres la infamia. Viceversa, entre todas las fuentes, tanto históricas como jurídicas, hay sólo una que habla de una obligación del luto para los hombres: *Pauli Sententiae* 1.21.13, sospechoso de interpolación precisamente en la frase concerniente a la obligación en cuestión (cfr. supra). Considerando las fuentes de que disponemos y, en particular, el testimonio de Séneca, libre de cualquier sospecha de interpolación, parece la tesis más plausible que los varones en la Roma antigua no estaban obligados a llevar luto: desde luego no desde el punto de vista jurídico, y probablemente tampoco desde el punto de vista social.

Observaciones mínimas sobre relaciones mixtas en la Antigüedad tardía[1]

Evelyn Höbenreich

Profesora de Derecho Romano
Universidad de Graz (Austria)

1. Las uniones entre libres, esclavos y colonos en epoca tardoantigua reclamaron una particular atención por parte de los legisladores. En general, como demuestran las fuentes, este interés se dirigió hacia las relaciones dentro de los grupos sociales inferiores, sobre todo en lo que se refiere a su carácter estable. Por otra parte, el respeto por los núcleos familiares encuentra un límite evidente en los intereses de los propietarios de los fundos, mientras la realidad de las relaciones familiares entre ingenuos pertenecientes a los grupos sociales inferiores, entre colonos e ingenuos, o entre colonos y esclavos, así como emerge de los textos tardoantiguos, resulta decididamente compleja y, a veces, confusa. Confusión acentuada por la dificultad de encontrar, siempre dentro de esos estratos subalternos, distinciones claras entre las condiciones de un colono frente a un libre o esclavo. Es esta una cuestión sobre la que se discute de antiguo.

«El colonato, que no es esclavitud, no es tampoco libertad». De esta manera, interrogándose sobre su origen, Fustel de Coulanges (1885) expresa la

[1] Cfr. E. HÖBENREICH, *Betrachtungen über Beziehungen zwischen Freien, Kolonen und Sklaven*, RIDA (3e sér.) 54 (2007) [= 2008], 275-292; E. HÖBENREICH, *Aspetti della disciplina delle unioni tra liberi, coloni e schiavi*, en: *Diritto ed economia in età tardoantica* (30 novembre – 1 diciembre 2006), Napoles/Campobasso 2009, … En estos estudios han confluido los primeros resultados de las investigaciones desarolladas en el ámbito del proyecto (I+D) dirigido por Esperanza Osaba sobre el derecho de asilo visigodo (MEC 2006-2009), del cual formo parte.

dificultad de definir la posición jurídica y social de los colonos en la época tardoantigua.[2] Algunos decenios antes, von Savigny, en la obra que dedica al tema, les considera libres, pero de hecho muy semejantes a los esclavos.[3] Con base en las constituciones imperiales serían de una parte «ingenuos»[4] y como tales capaces de contraer una «eigentliche Ehe», pero también son castigados como esclavos fugitivos, «als Dieb an der eigenen Person».[5] Después de diversas tentativas para definir entre las distintas condiciones jurídicas (semilibres, siervos de la gleba, etc.) la propia de los colonos, Kaser retorna, en cierto sentido, a los dos importantes estudios monográficos apenas citados, describiendo su *status* como «schillernd», variable, unas veces de libres y otras de esclavos.[6]

2. En el curso del siglo V, masas de esclavos, colonos, *collegiati* y decuriones se encuentran huídos –según lo que se recoge en las introduciones de las novelas post-teodosianas– a la búsqueda de fortuna, de trabajo, de una vida mejor. Se ha señalado, a este propósito, que las fuentes habitualmente refieren la inestabilidad mental (*instabilitas mentis*) de estos prófugos o vagabundos como característica psicológica y moral reprobable, que acarrearía la incapacidad para llevar a término toda actividad emprendida, así como también la falta de un sólido enraizamiento social y político. Los *advenae*[7] –así lo expli-

---

[2] N. D. FUSTEL DE COULANGES, *Le Colonat romain*, en: *Recherches sur quelques problèmes d'histoire*, Paris 1885, 107.

[3] F. C. v. SAVIGNY, *Ueber den Römischen Colonat* (1849[3]), en: *Vermischte Schriften II*, Berlin 1850, 11-15. El estudio que aparece en 1822 ha sido ampliado y llega a su versión definitiva en el 1849[3].

[4] Así se dice de los colonos de la Tracia, cuando fue abolida la *capitatio* por iniciativa de Teodosio I, que *ipsi quidem originario iure teneantur, et licet condicione videantur ingenui, servi tamen terrae ipsius cui nati sunt aestimentur:* C. 11.52(51).1 (a. 393).

[5] La referencia es a los *adscripticii* en C. 11.48.23 pr. (a. 531-534): *secundum exemplum servi fugitivi sese diutinis insidiis furari intellegatur*). Sobre colonos castigados como siervos, a partir de CTh. 5.17.1 (a. 332), cfr. D. LIEBS, *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen der ersten christlichen Kaiser*, en: *Römisches Recht in der europäischen Tradition*. Symposion 75. Geburtstag F. Wieacker (hrsg. O. Behrends, M. Diesselhorst, W. E. Voss), Ebelsbach 1985, 103-104.

[6] M. KASER, *Das römische Privatrecht* II, München 1975[2], 146. Una concisa aproximación a la vasta bibliografía ofrece M. MUNZINGER, *Vincula deterrimae condicionis*. Die rechtliche Stellung der spätantiken Kolonen im Spannungsfeld zwischen Sklaverei und Freiheit, München 1998, 7-17.

[7] Trátase de «Fremdlinge» o «Fremde» como contrario de «Heimische»; también de «Umherziehende», «Reisende» en contraste con «Ortsansässige» (*indigenae advenaeque*). Cfr. K. E. GEORGES / H. GEORGES, s. v. *advena*, en: *Ausführliches lateinisch-deutsches Hand-*

ca una famosa constitución de Valentiniano III con un claro punto de reproche– abandonan la familia en cuanto sienten una genérica saciedad, un vago hastío, unido a la falta de vínculos familiares estables.

NVal. 31.5-6 (= LRV. 9.6): *Imp. Valent(inianus) A(ugustus) Firmino p(raefecto) p(raetori)o et patricio. […]Advenae plerumque tenues abiectaeque fortunae quorundam se obsequiis iungunt, ut, simulata laboris et obsequiorum patientia, accepto sumptu ac vestitu inluviem et squalorem egestatis evadant. Ubi de angustiis cladis suae et humanitate et miseratione colligentes fuerint liberati, iam repleti, iam nihil de miseria cogitantes eligunt feminas ad patremfamilias pertinentes, sollertia forma utilitate meliores; cum satias ceperit, derelinquunt, non statu priore perpenso, non adsuetudine coniunctionis, non dulcedine filiorum, nulla lege prohibente discedunt. Itaque si nulli quolibet modo obnoxius civitati ad praedium se cuiuscumque rusticum urbanumque collegerit et mulieri obnoxiae sociari voluerit, gestis municipalibus profiteatur habitandi ubi elegerit voluntatem, ut hoc vinculo praecedente nec habitaculum quod placuit deserat nec consortium mulieris abrumpat: qua professione deprompta salva ingenuitate licentiam non habeat recedendi.* 6. *Pari lege mulieres ingenuas iubeo detineri, a quibus coniunctio adpetita est et electa servorum vel colonorum, ut his abire non liceat. Filii earum, si denuntiatio non praecessit, in eorum iure et dominio, apud quos creati sunt vel creantur, colonario nomine perseverent; post denuntiationem vero editos secundum scita divalia servos esse censemus, ut illos nexus, sicut dictum est, colonarius teneat semper obnoxios, hos condicio servitutis, Firmine, p(arens) k(arissime) a(tque) a(mantissime). […]* (31 genero 451 d. C.).

El hombre considerado en el § 5 no tiene vínculos en relación a una *civitas*, es libre para irse *nulla lege prohibente* y dejar a sus familiares; su mujer e hijos, sin embargo no pueden seguirlo porque están «vinculados». Con la nueva regulación que se introduce, si este hombre se liga a un fondo rústico o urbano ajeno y quiere constituir una unión (*coniunctio, consortium*) con una mujer ya vinculada al fundo (como colona o incluso como esclava: *arg. ex* § 6), debe declarar ante las oficinas municipales su voluntad de permanencia. Generalmente se considera que la declaración conlleva una modificación en su condición (*condicio*), en el sentido que se convierte en colono, y que, por tanto, el colonato se puede elegir por voluntad propia. Pero, no obstante, no

wörterbuch I, Hannover 1916-1919 [= Graz 1951[9]], 155; ThLL. I, s. v. *advena*, Lipsiae 1900, 827-829. Últimamente, cfr. L. GAGLIARDI, *Mobilità e integrazione delle persone nei centri cittadini romani*. Aspetti giuridici I. *La classificazione degli incolae*, Milano 2006, 75-77.

existen indicios ni formales (ninguna referencia al colono, aunque la terminología sea difusa), ni sustanciales (vinculación al dueño) que hagan pensar en una relación de colonato. Después de la *professio* solemne el *advena* no puede volver a abandonar la residencia elegida, ni romper la unión con la mujer; mantiene, sin embargo, la ingenuidad.[8]

De manera análoga, en el § 6 se castiga a las mujeres nacidas libres fugitivas (a las que, sin embargo, no se llama *advenae*), prohibiéndolas tanto romper la relación (*coniunctio*) con esclavos ajenos o colonos a los que se hubieran unido, como abandonar el fundo. No parece que se conviertan por esta relación ni en colonas ni en siervas. Deberán, siempre según lo dispuesto en el § 5, mantener su *status* de ingenuidad (esto es, de libertad). El *status* de los eventuales hijos habidos de estos hombres «vinculados» parece depender de un previo aviso del dueño, realizada en el momento de la concepción, no del nacimiento.[9] Estos hijos serán colonos permanentes de los propietarios del fundo o quizá esclavos, siguiendo, por tanto, la condición peor: aquella del padre vinculado.

La constitución de Valentiniano III retoma la disciplina del senadoconsulto Claudiano con las modificaciones operadas por las precedentes decisiones imperiales (*scita divalia*) y la extiende a la unión de la mujer libre con el colono (§ 6), pero con algunas variaciones respecto del régimen observado hasta ese momento. Así ocurre con la referencia a la *denuntiatio* (la denuncia

[8] La expresión *ingenuitas* no es entendida en el sentido de «nacimiento libre» (v. Gai. 1.11; cfr. H. GALSTERER, s. v. *Ingenuus*, en: DNP. V, Stuttgart–Weimar 1998, 999), sino como sinónimo de «libertad», en contraste con las personas ligadas, vinculadas (p. e. los colonos de la gleba o los siervos de un patrón). V. CH. F. S. DU CANGE, s. v. *Ingenui*, en: *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (erw. v. D. P. Carpentier, G. A. L. Henschel, L. Favre u.a.) IV, s. l. 1883-1887 (= Graz 1954), 361. Sobre la utilización, a partir del final del siglo IV, de «*ingenuus*» y «*liber*», cfr. las fuentes citadas en M. MUNZINGER, *Vincula*, 72, nt. 173, 126-131; llama la atención la sucesiva sustitución del segundo termino con el primero (y no al revés), particularmente evidente en la *Interpretatio* (II mitad del siglo V).

[9] La descendencia legítima se determina en el momento de la concepción (Gai. 1.89, TU 5.10). Para eventuales hijos concebidos con colonos o con esclavos se distingue: a) quelli già nati o nascituri, quindi concepiti, senza una precedente diffida (*denuntiatio*) diventano coloni permanenti di coloro presso i quali sono nati o nasceranno (cioè presso i proprietari dei fondi); b) quelli nati (*editi*) nonostante la diffida diventano schiavi. In corrispondenza con la regola sui nati e concepiti fino al momento della diffida, che diventano solo coloni, anche *editi* deve ritenersi riferito ai figli concepiti dopo tale diffida, destinati ad essere schiavi. La *denuntiatio* esta así en relación con el momento de la concepción, no del nacimiento.

de la parte de quien tiene la potestad sobre el hombre); se contiene, además, una alusión al carácter reprobable de tales uniones elegidas por *ingenuae*. La extensión se produce una vez más en perjuicio de los hijos, porque si han nacido de una ingenua y un colono, en el caso de precedente denuncia –y si bien nacidos de dos libres– se convierten en esclavos, mientras que si no hubiera tenido lugar ninguna *denuntiatio* serán considerados colonos. La condición de la madre, por lo que parece, no tiene relevancia para los que son sus hijos, que sufren consecuencias particularmente duras a causa de estas uniones mixtas.[10] Además, se puede observar que también los hijos concebidos de mujeres *ingenuae* con esclavos ajenos se convertirán, cuando no haya tenido lugar una denuncia, en colonos del propietario de la tierra. No obstante podemos apreciar una atenuación de la disciplina del Claudiano en la circunstancia de que la mujer unida a un esclavo contra la voluntad del *dominus* ya no se convertirá en esclava.

Una tendencia a empeorar la situación de los hijos se encuentra también en la *Lex Romana Burgundionum* del rey Gundobado, de principios del siglo VI.[11] Entre un ingenuo y una esclava, y entre un esclavo y una ingenua no se contrae matrimonio (*nuptiae*), sino sólo contubernio; los hijos nacidos de tales uniones siguen la condición de aquel de sus progenitores de inferior rango (*deterior linea*), esto es, en todo caso se convierten en esclavos del propietario de su progenitor esclavo. No está claro, por otra parte, que los *ingenui* objeto de consideración sean *advenae*; además tampoco se mencionan uniones entre colonos y colonas.[12]

---

[10] Nota E. OSABA, El SC. Claudiano en la *Lex Visigothorum*, en: III Congreso Iberoamericano de Derecho Romano (coord. C. Rascón García), León 1998, 284, 286-288, a propósito de la *Lex Visigothorum* (LV. 3.2.3, ant., modificada por Ervigio), una cierta práctica en el mantener validas esas uniones mixtas entre mujeres libres y esclavos de terceros, pero sacrificando el estatus de los hijos a través de acuerdos con el patrón del siervo. Los legisladores visigodos habrían tenido presente el texto de la NVal. 31.6, la única en materia que ha sido incorporada en la LRV. 9.6.

[11] El principio general en LRB. 37.5 (FIRA. II 744).

[12] La LRB. 37.6 (FIRA. II 744) prevé de igual manera como dispuesto en una *lex novella* relativa a los *advenae*: *Sciendum etiam secundum legem novellam: Quisquis ingenuus colone aut ancille, quaeque ingenua servo aut colono se iunxerit, salva ingenuitate discedendi licentiam non habere, secundum legem novellam sub titulo: De advenis*. Hombres libres o mujeres libres, que se han unido con esclavas o esclavos, colonas o colonos del propietario de un fundo, no pierden su estatus de ingenuedad, pero sí la libertad de circular liberamente, es decir, de irse cuando quieran. Serían, según D. LIEBS, *Römische Jurisprudenz in Gallien* (2. bis 8. Jahrhundert), Berlin 2002, 179, colonos o colonas.

3. La constitución de Valentiniano III parece tener eco en una disposición del Edicto de Teodorico.

ET. 64 (= FIRA. II 695): *Ancillam alienam virginem vel originariam cuiuslibet aetatis, quisquis ingenuus, nulli tamen quolibet modo obnoxius ciuitati, corruperit, si dominus voluerit, aut corruptor ipse rogaverit, et apud gesta professus fuerit, mansurus in domini mulieris potestate, eius quam vitiavit contubernium non relinquat, nec, eadem mortua, discedendi habeat facultatem. Quod si dominus ancillae non consenserit, aut ille profiteri noluerit, tunc aut huius meriti duo mancipia domino tradat, eius iuri profutura, si eius substantia patiatur: aut si hoc implere non potuerit, caesus districtissime fustibus vicinae civitatis collegio deputetur; quod iudex eiusdem loci, periculi sui memor, implere et custodire debebit.*

Un *ingenuus*[13] no vinculado con ninguna comunidad ha seducido a una sierva virgen o joven[14] de otro o a una *originaria* de cualquier edad. «*Originaria*» es un sinónimo para «*colona*», término admitido más frecuentemente en el occidente del imperio romano, referido a la arrendataria ligada a la tierra. En línea de máxima, en las regiones o provincias donde no es praticada la *capitatio*[15] (p. e. en Italia o Africa), los colonos son denominados «*originarii*» u «*originales*» porque se hallan vinculados al pueblo de origen (*origo*) con un fin ligado al impuesto territorial.[16]

El hombre al cual se refiere la disposición del Edicto es un ingenuo/libre que no sea decurión ni miembro de un colegio o de una corporación. Después de la seducción de una sierva joven ajena, o también de una colona, el «*corruptor*» pierde la facultad de circular libremente, conviertiéndose quizá –como ha

---

[13] Sobre el termino ver *supra,* n. 8.

[14] Del contexto en el cual se coloca la disposición, no parece que el termino *virgo* pueda interpretarse en el sentido de «virgen consagrada». En ET. 59, 60 y 63 se sancionan hipótesis de estupro violento con mujeres *ingenuae* y honrosas (*ingenua virgo* <*honesta*]>, *vidua*); en ET. 61, 62 y 64, al revés, las mujeres consenten la unión erótica (*stuprum*, *corruptio* de una *vidua, vidua matrona honesta, ancilla aliena virgo* e *originaria cuiuslibet aetatis*). El motivo por el cual en ET. 64 se menciona la edad sólo en el primero caso, no es tan claro. Probablemente se piensa que la esclava está sujeta a una disminución de su valor mercantil cuando es joven, mientras que el daño del propietario de la colona se materializa sólo en el caso en que ésta decida irse con su pareja. Las sanciones que tutelan estos intereses del *dominus*, se decantan sin duda por esta interpretación.

[15] „Kopfsteuer": impuesto por cabeza.

[16] E. HÖBENREICH, «Trittst du mein Huhn, wirst du mein Hahn.» Brevi considerazioni su ET 64 e NVal 31,5-6, en: OIR. 9 (2004), 56-57.

propuesto algún estudioso– en colono.[17] Permanece bajo la *potestas* del propietario de la mujer, si éste así lo ha querido, o si el mismo seductor lo ha solicitado, y a tal efecto debe realizar una declaración (*professio*) que se inscribe en las actas públicas (evidentemente no es posible vincular un ingenuo-libre si éste se niega, como se desprende de cuanto sigue). En este caso, hecha la declaración, no podrá romper nunca la unión con la mujer que ha seducido, y no tiene tampoco, incluso después del fallecimiento de la mujer, la posibilidad de irse del fundo. El término *contubernium* es el utilizado en el texto tanto en la hipótesis de la convivencia con una esclava, como con una colona.

Si falta la aceptación del *dominus* de la esclava –entendiéndo, probablemente, por «*ancilla*» tanto ésta como la *originaria* (= colona), pues las dos son mencionadas en la disposición precedente– o también si el ingenuo prefiriese no vincularse, éste debe entregar en propiedad al *dominus* dos esclavas de igual valor que el de la mujer a la que se ha unido. Si su situación económica no le permitiese esta entrega, sufrirá una sanción corporal (como la fustigación «sin piedad» con el látigo) y será asignado coactivamente a un colegio de una ciudad vecina, presumiblemente como miembro de una corporación. Con base en la conocida dicotomía *honestiores – humiliores*, parecen diferenciarse también en este caso las penas según la condición más o menos elevada de las personas (por lo menos en sentido económico).

El texto del Edicto se ocupa de la *corruptio ancillae* u *originariae*. La *corruptio* se produce, claramente, con una o más relaciones sexuales con la sierva o la colona, que la convierten en «peor», disminuyen su valor y determinan, así, la responsabilidad del autor de la *corruptio*.[18] En ET. 64, la corrupción de la mujer se presenta como un hecho más grave si es perpetrado contra la voluntad del *dominus*. Quedar sometido a la *potestas* del *dominus* de la mujer parece depender de la voluntad conjunta del ingenuo y del propietario del fundo, porque esto es posible sólo, como se ha dicho, con el consenso de ambos. La compensación por el interés lesionado reside en el hecho de que para poder continuar con la unión iniciada, el hombre debe renunciar a la fa-

---

[17] Así, por ejemplo, H. WIELING, *Die Begründung des Sklavenstatus nach ius gentium und ius civile (= Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei [= CRRS]* [Hrsg. J. M. Rainer] I), Stuttgart 1999, no. 158, *ad h. l.*, 90.

[18] *Ancillarum sane stuprum, nisi deteriores fiant, […] citra noxam habetur*: PS. 2.26.16; *deteriorem servum facit, qui fugam suaserit et qui furtum, et qui mores eius corpusve corruperit*: PS. 1.13a.5. Sobre la tematica, cfr. B. BONFIGLIO, *Corruptio servi*, Milano 1998, 160-162; G. RIZZELLI, *Le donne nell'esperienza giuridica di Roma antica. Il controllo dei comportamenti sessuali. Una raccolta di testi*, Lecce 2000, 60-61, 142.

cultad de circular libremente, aunque siga manteniendo su ingenuidad/libertad. En el caso de la unión con la esclava, la disposición parece prever la misma consecuencia: no aparecen sanciones como aquella prevista en el senadoconsulto Claudiano, que había establecido la reducción a la esclavitud de la mujer *ingenua* que se hubiera unido al esclavo ajeno contra la voluntad de su dueño (*invito domino*).

A fin de cuentas, la mujer «libre», en el sentido de que la colona corrompida no es esclava, es asimilada a la sierva *corrupta*, dado que como consecuencia de su unión está prevista la entrega de dos esclavos. Se ha sostenido que en el Edicto se utilizan los términos *servi* y *coloni* (= *originarii*) de manera fungible, tratando a estos últimos –los colonos– como esclavos.[19] Esta interpretación parece confirmarse en el texto examinado del *Edictum Theoderici*, que utiliza de manera indiferenciada el termino *dominus* para referirse a quien ejercita un poder sobre cada uno de los dos grupos.

4. En el conjunto de las fuentes analizadas, la posición «mutable» de los colonos les coloca entre siervos y libres. Posición que, no obstante, presenta en general muchos matices, mientras, además, parece variar la naturaleza del tipo de ligamen a la tierra y a su dueño (las relaciones diferentes son indicadas, no por casualidad, con términos como *coloni, originarii, adscripticii, tributarii, inquilini*). No obstante la voluntad manifestada en NVal. 31.5-6 de vincular a la tierra a los *ingenui* fugitivos (obligación de residencia y unión estable), estos no son llamados *coloni* o *servi*, ni tampoco son tratados como tales. Sólo a través de los hijos se intenta garantizar de manera más decidida una vinculación a la tierra, convirtiendo su estatus hereditario con aplicación de la disciplina que rige las uniones entre esclavos, extendida aquí a las relaciones de los colonos. Pero el tono de las disposiciones posteriores se recrudece. En el caso de ET. 64 un *ingenuus* es sometido a la *potestas* del *dominus* de una sierva o una colona (y adquiere, por tanto, la misma condición de la mujer, o, al menos, una similar) y no puede por ello ni romper su unión con ella, ni tampoco irse, ni siquiera tras la muerte de la mujer. Puesto que hechas tales precisiones no se vuelve a mencionar la *ingenuitas* del hombre, su con-

---

[19] H. NEHLSEN, *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen I. Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden*, Göttingen 1972, 129-131. Sobre las uniones mixtas entre *originarii, servi, ingenui*, en particular en ET. 65-66, cfr. W. E. VOSS, *Der Grundsatz der «ärgeren Hand» bei Sklaven, Kolonen und Hörigen*, en: *Römisches Recht in der europäischen Tradition*. Symposion 75. Geburtstag F. Wieacker (hrsg. O. Behrends, M. Diesselhorst, W. E. Voss), Ebelsbach 1985, 167, nt. 236.

dición parece asimilada a la del colono. Pero es de señalar que en ambos casos se evita toda referencia explícita a los colonos.

Estos últimos pueden contraer matrimonio entre sí y también con los libres, y lo pueden hacer con los esclavos. En lugar de romper o impedir uniones mixtas entre los pertenecientes a diversos grupos sociales, como en el pasado, Valentiniano decide estabilizar relaciones ya existentes (viene expresamente reprobado el abandono de maridos, mujeres, hijos), vincular las personas huidas al fundo mientras dura la relación, y no separar a los hijos de la madre.[20] Pero incluso en estos casos analizados en la novela, ha permanecido la huella de la penalización de las uniones mixtas, consistente en la peor condición de los hijos (*condicio deterior*). Al castigo por la corrupción de la sierva o la colona (*corruptio servae* o *colonae*), se añade, así, la adquisición, en un momento en el que impera la desertización, de mano de obra nueva para el fundo del propietario.

En la constitución de Valentiniano resultan protegidas en particular las razones de los *domini*. Estos tienen, por supuesto, interés en vincular al fundo a los *advenae* que establezcan lazos familiares con sus colonas o con sus siervas fuera de las relaciones de colonato, evitando así también que, por las frecuentes fugas de éstos, los dueños deban asumir el mantenimiento de las familias que los exfugitivos han constituido.[21] La peor condición (*condicio deterior*) establecida para los hijos, colonos o esclavos, ligados al dueño, sustrae a las madres ingenuas la posibilidad de llevárselos despúes de la muerte del marido. Así también los hijos se quedarán, como siervos o como colonos, a trabajar el fundo de los propietarios (*possessores*).

5. Se podrían ver en las disposiciones mencionadas analogías con el principio de derecho germánico de la «ärgere Hand»: en los matrimonios mixtos los hijos siguen la condición del progenitor de rango inferior. También en las limitaciones referidas a la gente que huye, que se convierte en la mitad del siglo V según la NVal. 31 en dependiente, si bien no todavía en colono o en siervo, se puede apreciar una figura parecida a la del derecho de apoderarse de una persona libre sin domicilio como si se tratase de un animal salvaje («Wildfangrecht»). Resulta significativa la equiparación del estatus de la esclava al de la colona (nacida libre, pero vinculada a la tierra) en el Edicto de

---

[20] NVal. 31 pr.-4. Sobre estas tendencias cfr. P. ROSAFIO, *Studi sul colonato*, Bari 2002, 153-155.

[21] V. NERI, *I marginali nell'occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, 137.

Teodorico. Que el hombre, finalmente, deba seguir la posición de la mujer de rango inferior o dependiente de un dueño –como en la disciplina introducida en ET. 64, que recuerda el contenido del senadoconsulto Claudiano– es una previsión que encontramos también en otras leyes germánicas.

BIBLIOGRAFÍA

ASTOLFI, R., *Il matrimonio nel diritto romano classico* (Padova 2006).

BONFIGLIO, B., *Corruptio servi* (Milano 1998).

DE MARTINO, F., *Schiavi e coloni tra antichità e medioevo*, en *Hestíasis. Studi S. Calderone* II (Messina 1988), 7-44 [= *Uomini e terre in occidente. Tra tardo antico e medioevo* (Napoli 1988) 63-105].

DU CANGE, CH. F. S., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, erw. v. D. P. Carpentier, G. A. L. Henschel, L. Favre u. a. I-X [s. l. 1883-1887 = (Graz 1954)].

FUSTEL DE COULANGES, N. D., *Le Colonat romain*, en *Recherches sur quelques problèmes d'histoire* (Paris 1885) 1-186.

GAGLIARDI, L., *Mobilità e integrazione delle persone nei centri cittadini romani. Aspetti giuridici* I. *La classificazione degli incolae* (Milano 2006).

GALSTERER, H., s. v. *Ingenuus* en *DNP*. V (Stuttgart–Weimar 1998) 999, Nr. 2.

GARNSEY, P. / HUMFRESS, C., *The Evolution of the Late Antique World* (Cambridge 2001).

GEORGES, K. E. / GEORGES, H., *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch* I-II [Hannover 1916-1919 (= Graz 1951[9])].

GIBBON, E., *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* I-VII, ed. J. B. Bury (London 1909-1914[2]).

——— *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, hrsg. W. Fischer, J. A. van Houtte, H. Kellenbenz, u. a., I. *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. F. Vittinghoff (Stuttgart 1990).

HEUMANN, H. / SECKEL, E., *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts* [Graz 1971[11] (= Jena 1907)].

HÖBENREICH, E., «*Trittst du mein Huhn, wirst du mein Hahn*». *Brevi considerazioni su ET 64 e NVal 31,5-6*, en *OIR*. 9 (2004) 55-71.

KASER, M., *Das römische Privatrecht* I-II (München 1971²-1975²).

KRAUSE, J.-U., s. v. *Colonatus* en *DNP*. III (Stuttgart–Weimar 1997) 69-72.

KRAUSE, J.-U., *Spätantike Patronatsformen im Westen des römischen Reiches* (München 1987).

LIEBS, D., *Unverhohlene Brutalität in den Gesetzen der ersten christlichen Kaiser*, en *Römisches Recht in der europäischen Tradition. Symposion 75. Geburtstag F. Wieacker*, hrsg. O. Behrends, M. Diesselhorst, W. E. Voss (Ebelsbach 1985) 89-116.

——— *Römische Jurisprudenz in Gallien (2. bis 8. Jahrhundert)* (Berlin 2002).

MASI DORIA, C., *In margine a PS. 2,21A,11*, en *Au-delà des frontières. Mélanges W. Wołodkiewicz* I, éd. M. Zabłocka, J. Krzynówek, J. Urbanik, Z. Służewska (Varsovie 2000) 507-519.

MAZZARINO, S., *La fine del mondo antico* (Milano 1988).

MUNZINGER, M., *Vincula deterrimae condicionis. Die rechtliche Stellung der spätantiken Kolonen im Spannungsfeld zwischen Sklaverei und Freiheit* (München 1998).

NEHLSEN, H., *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen* I. *Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden* (Göttingen 1972).

NERI, V., *I marginali nell'occidente tardoantico. Poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana* (Bari 1998).

NIEDERMEYER, J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus* (Leiden 1954).

OSABA, E., *El SC. Claudiano en la Lex Visigothorum*, en *III Congreso Iberoamericano de Derecho Romano*, coord. C. RASCÓN GARCÍA (León 1998) 259-296.

PLEKET, H. W., *Wirtschaft*, en *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, hrsg. W. Fischer, J. A. van Houtte, H. Kellenbenz, u. a., I. *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. F. Vittinghoff (Stuttgart 1990) 25-160.

RIZZELLI, G., *Le donne nell'esperienza giuridica di Roma antica. Il controllo dei comportamenti sessuali. Una raccolta di testi* (Lecce 2000).

ROSAFIO, P., *Studi sul colonato* (Bari 2002).

SAUMAGNE, CH., *Du rôle de l'« origo » et du « census » dans la formation du colonat romain*, in *Byzantion* 12 (1937) 487-581.

SAVIGNY, F. K. V., *Ueber den Römischen Colonat* (1849[3]), en *Vermischte Schriften* II (Berlin 1850) 1-66.

——— *Storia di Roma* III.1, a cura di A. Carandini, L. Cracco Ruggini, A. Giardina (Torino 1993).

——— *Terre, proprietari e contadini dell'impero romano. Dall'affitto agrario al colonato tardoantico*, a cura di F. Lo Cascio (Roma 1997).

——— *Thesaurus Linguae Latinae* (= ThLL.) I, s. v. *advena* (Lipsiae 1900) 827-829.

VITTINGHOFF, F., *Gesellschaft*, en *Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte,* hrsg. W. Fischer, J. A. van Houtte, H. Kellenbenz, u. a., I. *Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit*, hrsg. F. Vittinghoff (Stuttgart 1990) 161-369.

VOSS, W. E., *Der Grundsatz der «ärgeren Hand» bei Sklaven, Kolonen und Hörigen*, en *Römisches Recht in der europäischen Tradition. Symposion 75. Geburtstag F. Wieacker*, hrsg. O. Behrends, M. Diesselhorst, W. E. Voss (Ebelsbach 1985) 117-184.

WENGER, L., *Die Quellen des römischen Rechts* (Wien 1955).

WIELING, H., *Die Begründung des Sklavenstatus nach ius gentium und ius civile*, en *CRRS*. I, hrsg. J. M. Rainer (Stuttgart 1999) 90-92, 116-117.

¿Interrumpió la aparición del Cristianismo el lento deambular de la cultura romana hacia no sabemos dónde? O, por el contrario, ¿vino a reforzar los elementos culturales que habían venido sedimentándose desde tiempos lejanos para confluir en lo que conocemos hoy como civilización romano-cristiana?

La relación del mundo judío con el helenismo fue tormentosa, la relación con el mundo romano fue variable. De protegidos pasaron a ser perseguidos, y otro tanto de lo mismo les ocurrió a los cristianos. Es posible detectar esa sorda lucha en diversas manifestaciones que se abordan en la presente obra: desde la aparición, proceso y muerte del Nazareno hasta la victoria del Cristianismo con Constantino, la unión con el fantasma, el luto de la viuda, el derecho de asilo del perseguido por la injusticia, las uniones desiguales, etc.

Área de Derecho Romano de la
Facultad de Derecho de la UPV/EHU.

CREATIVE COMMONS

GIPUZKOAKO CAMPUSEKO ERREKTOREORDEA
VICERRECTORADO DEL CAMPUS DE GIPUZKOA

kutxa